Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche.

Von

Alfred Krauß,

Doktor und ordentlicher Professor der Theologie zu Straßburg.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1876.

Der

hochwürdischen theologischen Facultät

zu Basel

als Zeichen des Dankes

für die

ihm von ihr verliehene theologische Doktorwürde

ehrerbietigst gewidmet

von dem

Verfasser.

Inhalts-Verzeichnis.

Berichtigungen.

Seite 20, Zeile 19 v. u. anstatt Schlußrede l. **Schlußreden.**
" 22, " 8 v. u. " 23, 17 l. **18, 17.**
" 39, " 14 v. o. " dem l. **den.**
" 51, " 19, 23 u. 28 v. o. ist die Numerotirung **3), 5)** u. **8)** ausgefallen.
" 53, " 9 v. o. anstatt wirkende l. **wirkend.**
" 54, " 6 v. o. " electos l. **electi.**
" 86, " 14 v. o. " vertragen l. **vortragen.**
" 88, " 15 v. o. " ächt l. **echt.**
" 92, " 17 v. o. " dem l. **den.**
" 92, " 19 v. o. " in l. **an.**
" 93, " 2 v. u. " Theologica l. **Theologia.**
" 97, " 1 v. u. " Es dies l. **Es ist Dies.**
" 103, " 16 v. o. " Begriffsstimmung l. **Begriffsbestimmung.**
" 108, " 8 v. o. " Chamier Alsted l. **Chamier-Alsted.**
" 188, " 18 v. o. für das zweite Mal Bedeutung l. **Bestimmung.**
" 195, " 5 v. u. anstatt Jesu l. **Jesum.**
" 196, " 10 v. u. " Katholiken l. **Katholiker.**
" 206, " 13 v. u. " possunt l. **possint.**
" 206, " 14 v. u. " possint l. **possunt.**
" 227, " 4 v. o. " reformirten l. **reformirtem.**
" 241, " 4 v. o. " schon innerhalb l. **schon nicht mehr innerhalb.**
" 252, " 3 v. o. " Hauptveranlassung l. **Hauptveranlassungen.**

Erster Theil.

Das Dogma von der unsichtbaren Kirche in der protestantischen Lehrentwicklung.

Es ist das allgemeine Gesetz menschlicher Entwicklung, daß die neuen Ideen zuerst im Gewande der alten Vorstellungen auftreten, an deren Stelle sie sich setzen wollen. Wenn der Fortschritt mit den Traditionen der Vergangenheit bricht, so ist naturgemäß nicht mehr Fortschritt eines Gedankens, sondern Revolution vorhanden. Schwer aber hält es oftmals zu entscheiden, ob wir eine Neuerung in Verfassung und Sitte, einen Umschwung in den Vorstellungen und Gedanken Fortschritt oder Revolution nennen sollen. Denn so einfach die Unterscheidung zu sein scheint, so fließend wird sie in jenen Zeiten, welche als Epochen der Geschichte die verschiedenen Zeiträume begränzen. Nur durch einen radicalen Bruch mit der Vergangenheit kam die neue Welt an's Tageslicht, und doch bleibt sie mit tausend Fäden an der alten hangen. Die Reformation wird von den Gegnern und nun auch selbst von Anhängern eine Revolution genannt. Man kann das Auftreten Luthers und Zwingli's revolutionär nennen; aber je aufmerksamer und je mehr im Detail man die reformatorischen Schriften auf ihren Zusammenhang mit der vorreformatorischen Zeit ansieht, desto mehr erstaunt man, wie wenig originale Ideen in ihnen zu finden sind, wie groß die geistige Abhängigkeit der Reformatoren von ihren Vorgängern ist, und wie sehr die Bedeutung ihrer Lehre und ihres Systems durch die Bedeutung ihrer Persönlichkeit und der daraus sich ergebenden Art und Weise die erfaßten Ideen vorzutragen und auszubreiten überragt wird. Was wir als evangelisch-protestantische Wahrheit zu nennen gewohnt sind, war im Mittelalter nicht unbekannt, so daß es erst neu hätte

entdeckt werden müssen. Aber indem mit dieser Wahrheit Ernst gemacht wurde, indem Männer auftraten, welche zerstreut Liegendes zusammenzufassen und die Consequenzen zu ziehen verstanden, indem diese Männer nicht bloß ein Abthun des Irrthums und Geltendmachen der Wahrheit, sondern eine Neugestaltung der gesammten Lehre gegenüber der als verderbt erkannten Kirchenlehre anstrebten, vollzog sich in der Darstellung der christlichen Wahrheit eine Neuerung, welche ebensowohl Fortschritt als Revolution war. Die kirchlich-praktische Wirksamkeit ist es vorzüglich, durch welche sich die Reformatoren als Reformatoren ausgewiesen haben; denn die Theorie für sich vermag kein neues Leben zu wecken. Allein im Zusammenhange mit dieser Thätigkeit auf dem Gebiete der Sitte, der Verfassung und des Gottesdienstes, theils in naturnothwendiger durch die Polemik hervorgerufener Folge, theils um des besondern Werthes willen, welchen das Wort in der christlichen Religion besitzt, wurden die Reformatoren auch auf dem Gebiete der Dogmatik Reformatoren.

Die evangelisch-protestantische Lehre tritt somit allerdings als ein eigenthümliches System dem römisch-katholischen Lehrsysteme gegenüber. Wie es aber nicht als ein geschlossenes Ganzes sofort dem mittelalterlichen entgegengesetzt wurde, sondern, wenn auch verhältnißmäßig in sehr kurzer Zeit, so doch nur nach und nach sich zu einem Ganzen ausbildete und zusammenschloß, so besitzt auch jede einzelne Lehre ihre besondere Geschichte, deren genauere Erforschung immer sehr lehrreich für das Ganze ist. Denn nur zu blindlings wird der Unterschied der Confessionen, der ja wohl im Großen und Kleinen vorhanden und nachweisbar ist, als ein ständiger angenommen, während die Geschichte uns ein unaufhörliches Wirken der verschiedenen Richtungen auf einander und demgemäß ein unmerkliches gegenseitiges Anziehen und Abstoßen zeigt, so daß nicht bloß die jeweilige Gegenwart auf der Vergangenheit ruht, sondern auch die erbittertsten Gegner in ihrer Lehre in gegenseitige Abhängigkeit gerathen. Es ist in allen theologischen Systemen viel mehr Mosaikarbeit, als gemeinhin gedacht wird, und insbesondere laufen die Fäden im Gedankengewebe der beiden protestantischen Confessionen so dicht verschlungen in einander, daß in Hinsicht auf manches Dogma die specielle Herkunft der tra-

ditionell gewordenen Lehrform dem Bewußtsein der Systematiker verloren gegangen ist.

Die Stich- und Schlagwörter drücken keineswegs immer die tiefsten Gegensätze aus, von welchen eine Zeit bewegt wird. Doch wird es nicht vorkommen, daß sich der Kampf bloß um die Aeußerungen drehe, ohne auch die zu Grunde liegenden Verschiedenheiten zu berühren. Im Streite der Reformation trat vorzüglich die Sorge um das Heil der Seele in den Vordergrund und prägte sich theils in der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, theils in der Lehre von der Alles bestimmenden Vorsehung aus. Allein es war zugleich eine neue Gestaltung der socialen Verhältnisse unter dem religiösen Gesichtspunkte, was die Gemüther aufregte. Bis dahin galt die etablirte Kirche als die im apostolischen Glaubensbekenntnisse gemeinte. Nun war der tiefe Zwiespalt zum Bewußtsein gelangt, der zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit herrschte. Schon bei Augustin in der Schrift de doctrina Christiana war das corpus Domini bipartitum besprochen worden, und die Vorreformatoren wiesen mit Nachdruck und Beharrlichkeit auf das corpus Christi mysticum hin. Ja auch in der kirchlichen Lehre wurde der Unterschied zwischen der echten und der bloß scheinbaren Kirche hervorgehoben. Nun aber trat an die protestantische Richtung die Nothwendigkeit heran, sich begrifflich über ihren Anspruch, Kirche zu heißen, mit den Päbstlichen auseinanderzusetzen, und zu diesem Zwecke, in dieser theils polemischen, theils apologetischen Absicht, begann eine neue Bearbeitung des Begriffs der Kirche. Sie ist insofern original, als Namen und Begriffsbestimmungen aufkamen und angewendet wurden, welche in dieser Weise früher nicht in Geltung waren. Aber theils durch die bewußte Abhängigkeit von Vorgängern, theils durch das Bestreben, Dasjenige, was im innersten Wesen eine Abkehr von der katholischen Ideenverbindung war, doch als echt katholisch zu erweisen, trat eine Unterscheidung in den Vordergrund, welche ebensosehr specifisch evangelisch-protestantisch genannt werden muß, als sie in patristisch und mittelalterlich katholischer Anschauung hangen blieb. Der Protestantismus konnte deßhalb, ohne sich selber untreu zu werden, von dieser Unterscheidung nicht lassen, und doch bot sie den katholischen Polemikern wie den unkirchlichen Richtungen

eine fortwährend verwundbare Stelle dar, die erst dann unverwundbar geworden sein wird, wann es dem Protestantismus auch in diesem Stücke gelingt, sich aus den ihn beengenden Fesseln schriftwidriger Autoritäten zu entwinden. Es ist die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, die in ihrer dogmatischen Ausprägung ein specifisch protestantisches Lehrstück ist. Ich beabsichtige in diesem historischen Theile keine geschichtliche Darstellung aller vorreformatorischen Spuren dieses Lehrstückes. Hingegen werde ich der Geschichte des Dogma's innerhalb des Protestantismus nachgehen und zum geschichtlichen Verständnisse zuerst von denjenigen mittelalterlichen Theologen in Kürze reden, von welchen die Reformatoren in diesem Dogma vorzugsweise abhängig sind, um sodann die betreffende Lehre der Reformatoren selbst, hierauf die Entwicklung innerhalb der beiden protestantischen Sonderconfessionen und schließlich die Ansichten der neueren Dogmatiker darzustellen und zu beurtheilen.

I.

Die Vorreformatoren.

Ueber den Ausdruck „unsichtbare Kirche“ sagt Hase (Polemik, 3. Aufl., S. 3), derselbe sei vormals, d. h. vor der Reformation, nur für die jenseitige, triumphirende Kirche gebräuchlich gewesen, und Julius Müller (Dogmatische Abhandlungen 1870 [die unsichtbare Kirche S. 278—403 aus der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1850 verändert und vermehrt], S. 287): „Der Name der unsichtbaren Kirche gehört erst dem Zeitalter der Reformation an; die Vorstellung eines heiligen Kernes der aus Guten und Bösen gemischten äußern Kirche entwickelt sich schon frühzeitig.“ Auch Hagenbach äußert sich ähnlich, gibt aber zugleich mit Beziehung auf Schwegler, Montanismus S. 232, einen beachtenswerthen Wink; Dogmengeschichte, 5. Aufl., S. 160: „Der Unterschied einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche findet sich im Montanismus so wenig als in der katholischen Kirche ausgesprochen; aber vorbereitet wurde er durch ihn.“ Man darf hiezu wohl die allgemeine Bemerkung machen, daß Dasjenige, was von der siegreichen Partei bloß todtgeschwiegen oder zu Boden geschlagen worden ist, später immer wieder einmal in verklärter Gestalt auflebt. So ist die Reformation in einer Hinsicht recht wesentlich eine Reaction des Montanismus gegen die siegreiche katholische Partei, und wenn sich die kirchlichen Protestanten eifrigst gegen

die Novatianer und Donatisten verwahrten, so dürfen wir uns dadurch nicht irre leiten lassen: im protestantischen Princip steckt doch ein montanistisches Element, das sich einseitig und revolutionär in der Wiedertäuferei, maßvoll und berechtigt, aber seiner selbst noch nicht völlig bewußt in dem Dogma von der unsichtbaren Kirche Luft gemacht hat.

Es ist deßhalb ganz natürlich, daß dieses Dogma ganz besonders von den mittelalterlichen Gegnern der päbstlichen Kirche vorbereitet worden ist. Ebenso begreiflich aber ist es, daß bald im begrifflichen, bald im praktischen Interesse auch von katholischen Kirchenlehrern eine Unterscheidung zwischen der Jedermann auf Erden sichtbaren Kirche und dem mystischen Leibe Christi anerkannt wurde, so daß sich die spätern protestantischen Polemiker, die Panstratia, Franz Gomarus u. A., auf solche Zeugen der Wahrheit berufen konnten. Allein diese mittelalterliche Unterscheidung hatte im Munde ihrer Vertreter doch einen anderen Sinn als in der Auffassung der späteren Protestanten. Sie diente zwar geschichtlich zur Anbahnung des protestantischen Dogma's; aber daß sie zur Bestreitung der päbstlichen Kirche verwendet werden sollte, Das lag den katholischen Theologen sehr ferne. So spricht der heilige Bernhard Sermones in cantica canticorum, serm. 78 (Ausg. von Mabillon 1719, Vol. I, p. 1544) von der ecclesia, die er unter der sponsa des Hohenliedes versteht, als von der ecclesia electorum, die durch praedestinatio, creatio et inspiratio werde, und sagt hiebei: Sane secundum praedestinationem nunquam ecclesia electorum penes Deum non fuit. Aber er handhabt diesen Begriff als Prediger, der auf seine Zuhörer zu deren Seelenheil einwirken will, nicht als Dogmatiker, der reinere Vorstellungen zur Geltung zu bringen bemüht ist, und nicht im Entferntesten kömmt es ihm in den Sinn, daß der Ausdruck zur Begründung einer andern als der bestehenden Kirchengemeinschaft oder zur Rechtfertigung einer solchen Gründung benutzt werden könnte. Die ecclesia electorum ist nur einfach die Gesammtheit Derer, welche selig werden, selbstverständlich durch die katholische Mutter Kirche.

Thomas Aquinas behandelt im dritten Theil der theologischen Summa quaest. VIII, artic. 3 die Frage: utrum

Christus sit caput omnium hominum? und beantwortet sie so, daß er dabei auf die Beziehung des mystischen Leibes Christi zur Kirche zu reden kömmt und demgemäß zwischen Beiden unterscheidet. Der natürliche Körper des Menschen, sagt er, und der mystische Leib Christi unterscheiden sich dadurch, daß die Glieder des natürlichen Körpers alle zugleich sind; hingegen die Glieder des mystischen Leibes sind nicht alle zugleich, weder hinsichtlich des natürlichen Seins, da der Körper der Kirche aus den Menschen zusammengesetzt ist, welche von Anbeginn der Welt an waren bis zu deren Ende, noch auch hinsichtlich des Seins der Gnade, da von Denen, welche zu gleicher Zeit sind, einige der Gnade ermangeln und dieselbe nachträglich haben werden, während andere sie schon haben. So werden also die Glieder des mystischen Leibes angenommen nicht bloß in Beziehung darauf, daß sie in actu, sondern auch in Beziehung darauf, daß sie in potentia sind. Einige dennoch gibt es, welche in potentia sind und niemals ad actum gebracht werden, andre aber, welche einmal ad actum gebracht werden, und Dies hinsichtlich dreifachen Grades, deren erster der Glaube, der zweite die Liebe auf dem Lebenswege und der dritte der Genuß des Vaterlandes ist. Die Ungläubigen sind, wenn auch nicht actu de ecclesia, dennoch de ecclesia in potentia. Diese Möglichkeit gründet sich auf Zweierlei: erstlich und hauptsächlich auf die virtus Christi, die hinreichend ist zum Heile des ganzen Menschengeschlechtes, zweitens auf die Freiheit des Willens. Thomas zeigt dann weiter auf die jetzige, mit dem status viae verbundne und im status patriae aufhörende Unvollkommenheit der Kirche hin und beweist, was die Väter des alten Bundes betrifft, aus dem „Philosophen", daß sie servando legalia sacramenta zu demselben Körper der Kirche gehörten, zu welchem wir gehören.

Diejenige Frage, welche Thomas offenbar am Meisten berührt, ist nicht die Untersuchung Dessen, wodurch die Kirche zur Kirche, die Genossenschaft zur einheitlichen und von einem bestimmten gemeinsamen Geist beseelten Gemeinschaft wird. Er fragt nicht nach den Merkmalen oder Lebensäußerungen der Kirche als solcher im Unterschiede von anderen menschlichen Sodalitäten; sondern ihn beschäftiget, welche einzelne Individuen als Glieder

der Kirche zu betrachten seien, und da hilft ihm die Unterscheidung von actu und potentia über die Schwierigkeiten hinweg. De ecclesia sind ihm doch Alle, welche sich die Kirche einmal angeeignet hat. Ist aber erkannt, daß in der Kirche doch zwischen den mit Christo Geeinigten und den bloß potentia ihm Angehörigen unterschieden werden muß, so liegt es nahe, diese beiden Kategorien als zwei Gemeinschaften zu fassen, welchen nur in verschiedener Weise der gemeinsame Name der Kirche zukommen könne, ja sogar sie geradezu als zwei verschiedene Kirchen zu bezeichnen. Dies wird allerdings schwerlich einem innerlichst der römisch-katholischen Kirche zugethanen Gemüthe möglich sein; aber in der Energie, mit welcher dieser Unterschied zum Bewußtsein gebracht wird, läßt sich die Entschiedenheit der reformatorischen Gesinnung erkennen, und diese Stellung nehmen die beiden großen Vorreformatoren ein, welche für die Bildung des protestantischen Dogma's von der unsichtbaren Kirche so bedeutsam geworden sind.

Johann von Wiclif setzt die heilige Mutter Kirche in schroffen Gegensatz zur Kirche der Boshaftigen (ecclesia malignantium), „wie man in Anschluß an das Wort Psalm 64, 3 nach der Vulgata sich ausdrückte" (Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, Bd. I, S. 549). Diese zwei Kirchen entstehen dadurch, daß nach göttlichem Rathschluß die einen Menschen zur Seligkeit vorausbestimmt (praedestinati), die andern als verlorengehende vorausgewußt (praesciti) sind. „Aus dem Glauben Christi, der Schrift und vielfachem Zeugnis der Heiligen erhellt", heißt es in dem supplementum trialogi, cap. 2 (S. 416 f. der Ausgabe des Trialogus von Lechler, Oxford 1869), „daß Keines ein Glied der heiligen Mutter Kirche ist, ausgenommen eine prädestinirte Person. Und von dieser Kirche redet unser Glaube, so aber nicht von der Kirche der Boshaftigen oder von der fälschlich sogenannten Kirche." Die wahre Kirche ist die Gesammtheit der Erwählten. Im 4. Buche des Trialogus, im 22. Capitel (in der Ausgabe von Lechler, S. 324 f.) kömmt Wiclif bei der Beantwortung der Frage, quibus verbis matrimonium contrahatur, auf den Kirchenbegriff zu sprechen und stellt der landläufigen Auffassung die seinige entgegen. Bisweilen

werde die Kirche reputative genommen für die Menge der kirchlichen Prälaten; doch sei dieser Wortgebrauch nicht zu billigen. Sed vere dicitur ecclesia corpus Christi mysticum, quod verbis praedestinationis aeternis est cum Christo sponso ecclesiae copulatum. Diese ist dreifach, nämlich die streitende, die schlafende und die triumphirende. Die streitende ist die Körperschaft der Prädestinirten, während sie zum Vaterland wandelt; die schlafende bilden die im Fegefeuer leidenden Prädestinirten, und die triumphirende sind die im Vaterland ausruhenden Seligen. Am Tage des Gerichts wird aus diesen allen eine einzige große Kirche werden. Auch die seligen Engel machen einen Theil derselben aus. Hieraus ist zu ersehen, daß wir gewöhnlich nicht bloß die Zahl, sondern auch die Wesenheit (quidditas) der Kirche nicht kennen, und Das ist uns gut, damit wir hier über Niemand voreilig urtheilen. Wie daher Niemand von uns weiß, ob ein Andrer ein prädestinirter Sohn der Kirche oder ein Vorausgewußter sei, so soll er nicht urtheilen, Jemand sei ein Glied der Kirche, oder ihn verdammen, excommuniciren, canonisiren oder sonstwie declamiren, es sei denn, Dies würde ihm geoffenbart. Dennoch sollen wir denken, die rechtschaffen mit uns Lebenden seien Kinder der heiligen Mutter Kirche, und die dawider Lebenden seien Kinder der Synagoge des Satans.

Von großer und weittragender Bedeutung ist die Bestimmung, welche die Kirche als Gesammtheit der Erwählten durch Wiclif erhielt. Es ist Dies eine rein dogmatische Definition, während im allgemeinen Bewußtsein des Mittelalters die Kirche eben sowohl eine politisch-juristische als eine religiöse Anstalt war. Auch die kirchlich-katholischen Theologen nahmen sie in ihre Lehrsysteme auf. So nennt Gabriel Biel in der sacri canonis missae expositio lectio 22 die Kirche tota multitudo praedestinatorum tam salvatorum quam salvandorum, sive jam sint beati in re, sive beati in spe, sive beatificandi in re. Aber er bringt diese Definition nicht als die echte begriffliche, neben welcher andre entweder nur unrichtig wären oder sich auf unreine Darstellungen der Idee in der Wirklichkeit bezögen; sondern wie der Ausdruck ecclesia auf verschiedene Weise, je nachdem er auf dieses oder jenes Objekt bezogen sei, genommen werde, so gebe es auch

diese Erklärung neben andern. Nämlich aliquando bedeutet das Wort Dies, aliquando etwas Andres. Es spielt also diese Bedeutung harmlos neben den andern als eine scholastische Distinktion von scholastischem Werth und ohne praktische Consequenzen. Bei Wiclif hingegen ist nur die Gesammtheit der Erwählten Kirche, und was außer dieser Gemeinschaft sich findet, kann als Gemeinschaft nur Synagoge des Satans oder ecclesia malignantium sein.

Wiclif stellt seine Definition im Zusammenhange mit seinen reformatorischen Tendenzen auf. Es verhält sich jedoch mit ihm ähnlich wie mit den englischen Freidenkern viel spätrer Zeit, deren Ideen und Anschauungen erst dann zum Gemeingute von Europa geworden sind, als sie von Voltaire und Rousseau ergriffen und verbreitet wurden. So ist es außer Frage, daß in Vergleich zu Hus die größere Originalität bei Wiclif steht; aber wenn wir die Schriften der Protestanten durchgehen, so finden wir diese in viel direkterer und bewußterer Abhängigkeit von Hus als von Viglеph. Und doch hatte Hus seine zündenden Gedanken hauptsächlich von Wiclif. Allein diese Abhängigkeit schließt einen Fortschritt in der Entwicklung nicht aus, und so lehnt sich denn das protestantische Dogma, dessen Geschichte uns hier beschäftigt, ganz vorzüglich an Hus an.

Johannes Hus hat seine Lehre von der Kirche in dem Tractatus de ecclesia niedergelegt, der kurz vor der Citation nach Constanz geschrieben wurde. (In der Ausgabe Joannis Hus et Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta, Noribergae 1558, fol. CXCVI—CCLV.) Aus zwei Motiven, die sich mit nahezu gleicher Energie durch die ganze Schrift bemerklich machen, gelangt Hus zu einem radicalen Bruch mit der römischen Kirche, der ihn nicht bloß zur Geltendmachung, sondern auch zur weiteren Ausführung des wiclifitischen Kirchenbegriffes nöthiget. Einestheils wallt das sittliche Pathos auf bei der Betrachtung des Widerspruches zwischen römischer Praxis und evangelischer Lebensordnung; andrerseits lebt in Hus ein tiefes Gefühl von der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott. Er bedient sich der Ausdrücke praedestinati et praesciti ganz im Sinne seines englischen Vorgängers. Als Kirche gilt ihm deßhalb nur der numerus

omnium praedestinatorum oder praedestinatorum universitas. Diese sind de ecclesia, während alle Uebrigen nur in ecclesia sind, weil sie nicht wie Glieder zum Leibe gehören, sondern sich in demselben befinden wie Unrath, Speichel, Harn oder schlechte Säfte. Zu einem Gliede der heiligen katholischen Kirche macht die Prädestination, die die Zubereitung der Gnade in der Gegenwart, der Herrlichkeit in der Zukunft ist, nicht dagegen (scil. macht hiezu) irgend ein signum sensibile. Ohne besondere Offenbarung aber darf Niemand sich selber für einen Prädestinirten halten, Niemand also auch behaupten, er sei ein Glied der heiligen Kirche. Auch die Bösen bilden zusammen einen Leib, dessen Haupt der Teufel ist. Christus kann in gewisser Hinsicht das Haupt aller Menschen, nicht bloß der Prädestinirten heißen, insofern sie aggregative einen einzigen Körper bilden, dessen äußeres Haupt Christus ist und dem, wie der ganzen Welt, Christus wohlthut. Der ganzen Welt wird durch Christi Leiden eine gewisse secundäre Vollkommenheit erworben. So thut er ihr auch wohl, indem er die Verdammten straft. Wenn man fragt, ob die römische Kirche die allgemeine sei, so muß zuerst ein dreifacher Gebrauch des Wortes unterschieden werden. Erstlich heißt man Kirche die congregatio oder convocatio der relativ Gläubigen, die nur zur Zeit oder nach gegenwärtiger Gerechtigkeit glauben. Diese Kirche ist nicht der mystische Leib. Zweitens wird die Kirche genommen mixtim pro praedestinatis et praescitis, so lange sie in der Gnade sind nach gegenwärtiger Gerechtigkeit. Und diese Kirche hat zu einem Theile, aber nicht in ihrer Gesammtheit, Antheil an der heiligen Kirche Gottes. Drittens aber wird die Kirche genommen pro convocatione praedestinatorum, sive sint in gratia secundum praesentem justitiam, sive non. Et isto modo ecclesia est articulus fidei. In diesem dritten Sinne hat der Heiland die Kirche die seine genannt, und in diesem Sinne gibt es nur eine einzige. c. 1—7.

Hus ist offenbar der Ansicht, daß der eigentlich zutreffende Begriff für das Wort Kirche nur ein theologischer, näher ein dogmatischer sein könne, und daß jeder andere Begriff streng genommen als ein Mißbrauch des Wortes zu bezeichnen wäre, obschon man demselben allgemein begegnet. Die Auffassung ist

unleugbar protestantisch; aber zu voller reformatorischer Wirksamkeit konnte sie nicht gelangen, weil das Verhältnis der Kirche, welche als Glaubensartikel definirt wird, zu den religiösen Gemeinschaften, welche faktisch vorhanden sind, zu unbestimmt blieb. Ist es nur magna praesumtio, wenn Einer sine revelatione vel formidine sich als Glied der heiligen Kirche erkennt, so werden es auch nur wenige Naturen sein, welche sich aus dem Dilemma zu retten wissen, entweder in Schwärmerei zu verfallen oder wieder nach den Fleischtöpfen Aegyptens, zu den beschwichtigenden Hülfsmitteln der äußeren katholischen Kirche zurückzukehren. Thatsächlich ist auch die hussitische Bewegung, soweit sie nicht bloß als Weissagung und Vorbereitung der Reformation in Betracht kömmt, diesem Dilemma erlegen. Eine Gemeinschaft, deren Mitgliedschaft dem Einzelnen ungewiß bleibt, während doch für Jeden das höchste Interesse im Leben und im Sterben an diese Mitgliedschaft gebunden ist, kann sich in die Länge nur als ein ängstigender Gedanke oder als ein fanatisirender Antrieb geltend machen. Die realen Bedürfnisse verlangen eine genauere Auseinandersetzung des Begriffes der wahren Kirche mit den im wirklichen Leben vorhandenen Möglichkeiten und Bedingungen geordneten genossenschaftlichen Zusammenlebens echter, gewordener, werdender und möglicher Weise noch werdender Christen.

Eine Bemerkung findet sich c. 7, welche in dieser Hinsicht sehr fruchtbar hätte werden können. Hus erinnert an den apostolischen Sprachgebrauch, Grüße an die und die Kirche zu schicken. So hätten ursprünglich die unter dem römischen Bischof stehenden Gläubigen die römische Kirche geheißen, und so würden eigentlich diejenigen Kirchen particuläre genannt, welche einzelne Theile der allgemeinen Kirche sind, die Christi Braut ist. Allein diese Bemerkung wird nicht zur systematischen Construktion des Verhältnisses zwischen der ideellen und der in der Welt zur Erscheinung kommenden Kirche verwandt, sondern nur in dem polemischen Interesse gemacht, die Identificirung von römisch und katholisch abzuwehren, kann also auch nicht als positive Ergänzung zu der bloß negativ reformatorischen Wirkung des hussischen Kirchenbegriffs betrachtet werden. Hus stellt zwar einen idealen Begriff auf, der positiv reformirend wirken könnte; aber die Unmöglichkeit,

in der er sich sah, seinen Prädestinationsglauben ohne Gefährdung der Demuth und Wahrhaftigkeit mit dem Bedürfnis persönlicher Heilsgewißheit in Einklang zu bringen, hebt praktisch den Gewinn seiner dogmatischen Bemühung wieder auf. Ein recht bezeichnendes Wort steht c. 15: Si praelatus superbit, luxuriatur, avaritiam sequitur, impatiens est, oves non pascit sed opprimit et dispergit, quomodo non est Antichristus? Unde malos possunt homines faciliter cognoscere per extranea Christo opera contraria, bonos autem non ita, quia potest hypocrisis latitare. Reell mögen also die Glieder der wahren Kirche unter einander verbunden und Eins sein, die Einzelnen wissen sich doch nicht gegenseitig als solche Glieder. Cap. 2 heißt es: Unitas ecclesiae consistit in unitate praedestinationis: cum singula ejus membra sunt unum praedestinatione et in unitate beatitudinis: cum singuli ejus filii sunt in beatitudine finaliter uniti. In praesenti etiam unitas consistit in unitate fidei et virtutum et in unitate caritatis. Dies wird durch eine Stelle aus Augustin zu Joh. 17 belegt und dann fortgefahren: non, inquit, in aliquem unum locum corporalem, sed congregavit in unum spiritum et unum corpus, cujus unum caput est Christus. Diese Einheit des Glaubens, der Tugenden und der Liebe kann aber nicht als eine an äußerlichen Kennzeichen erkennbare gedacht sein; denn zu oft behauptet Hus, das Prädestinirtsein sei etwas dem Einzelnen bis zum Tage des Gerichts Verborgenes. Auch wird Christus nicht etwa in dem modernen Sinne caput ecclesiae genannt, als ob er schon so hieße, weil er die ideelle Einheit des christlichen Geistes in allen einzelnen Gläubigen repräsentire; sondern er heißt so, weil das Haupt das vorzüglichste Glied des Körpers ist cap. 13: Cum caput ecclesiae est persona ecclesiae capitalis vel principalis, imo cum caput est nomen dignitatis vel officii, dignitatis quoad praedestinationem, et officii quoad ministerium totius ecclesiae, sequitur, quod nullus sine revelatione assereret rationabiliter de se vel de alio, quod esset caput ecclesiae particularis sanctae, quamvis bene vivendo debet sperare, quod sit membrum sanctae ecclesiae catholicae sponsae Christi. Hus gibt uns also immer nur eine Idee, welche im strengen Wortverstande bloß geglaubt werden kann; denn

während des ganzen Verlaufes der Weltgeschichte bleibt Dasjenige, was er die Kirche nennt, unsichtbar, unerkennbar, ein Postulat der Erlösungsthatsache, welches negativ in strenger Kirchenzucht, aber nicht zugleich auch positiv in der Erweckung freudigen und befriedigten Gemeinschaftsgefühles praktisch wirksam wird.

Zu diesem ungenügenden Resultate wird Hus nicht zum Mindesten auch dadurch gedrängt, daß er seine Definition der Kirche nicht sowohl auf die Frage, was und wie beschaffen sie sei, als vielmehr nur auf die Frage, wer zu ihr gehöre, Antwort geben läßt. Die Definition: praedestinatorum universitas ist gar keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen und Begriff der Kirche. Hus steht gar nicht vereinzelt da; vielmehr begnügt sich die überwiegende Mehrzahl der Dogmatiker auch des Protestantismus mit einer lediglich den Umfang des Begriffes berücksichtigenden Erklärung. Allein Dasjenige, was die einzelnen Glieder unter einander verbindet und also recht eigentlich zu Gliedern macht, darf nicht mit Rücksicht auf den Einzelnen formulirt werden, sondern muß sich aus dem Wesen der Sache selbst ergeben. Wir müssen den Begriff des Ganzen als solchen zuerst haben, ehe wir auf die einzelnen Theile reflektiren dürfen; sonst bekommen wir statt eines organischen Ganzen eine bloße Masse oder Summe. Ein trivialer Vergleich möge gestattet werden. Man bildet eine Aktiengesellschaft allerdings in der Erwartung, daß sich Aktionäre für den vorgesteckten Zweck finden werden; aber was die Gesellschaft sei, wird nicht zunächst durch Beschreibung Dessen, wer als Aktionär zu betrachten sei, ausgedrückt; sondern die Gesellschaft mit ihren Zweck wird zuerst definirt und alsdann die Bedingung des Eintritts in die Gesellschaft aufgestellt. Eine jede Gemeinschaft, welcher Art sie sein mag, muß sowohl von dem Ganzen aus, d. h. nach ihrem Geist und ihrer Verfassung, als auch von den einzelnen Theilen aus, d. h. nach der Beschaffenheit ihrer Glieder beschrieben werden, wenn sie vollständig begriffen werden soll.

Hus macht einen Anlauf, dieser Forderung nachzukommen, da er c. 22, um die gerechte Excommunication von der ungerechten zu unterscheiden, das Wesen der communicatio vel communio untersucht. Er findet, daß die comm. bona triplex sei.

Prima est gratiae divinae gratum facientis participatio. Diese meine der Apostel 2. Kor. 13, 13. Et ista communicatio est communio sanctorum, qui sunt corpus Christi mysticum, cujus caput est Christus, quam communionem credimus dicentes: Credo communionem sanctorum. Secunda communicatio vel communio est sacramentorum participatio Ephes. 4, 5. Specialiter tamen, capitur pro participatione corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi 1 Cor. 10, 16. 17. Tertia comm. est suffragiorum participatio. In illa gloriatur justus dominus in psalmo: Particeps ego sum omnium timentium te et custodientium mandata tua. Et praeter istam triplicem communicationem est communicatio, quae est conversatio Christianorum bonorum et malorum, sicut primae tres sunt solorum bonorum hominum, et istam quartam mundi homines magis pensant.

Man sieht: die Elemente zu einem wahrhaft reformatorischen Kirchenbegriffe liegen bei Hus vor; aber theils sind sie noch gebunden an katholische mittelalterliche Vorstellungen wie die consilia evangelia c. 17; theils schweben sie unvermittelt mit den aus der Unvollkommenheit der Welt entspringenden Zuständen über den Anforderungen und Nothwendigkeiten des Erdenlebens. Da Hus immer nur den gläubigen Begriff der Kirche hervorkehrt, diesen den Handlungen der Menschen zu Grunde gelegt wissen will und doch die Kirche, wie sie wirklich ist, diesem Begriff nicht entsprechend finden kann, so geräth er nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch in einen Conflikt, den er um so weniger zu lösen vermag, als er gänzlich die aus den realen Verhältnissen hervorgehenden Bedürfnisse übersieht. Die Macht dieser Bedürfnisse ist so groß als die Macht der ihnen zu Grunde liegenden Verhältnisse. Die Kirche ist nicht bloß ein um seine Existenz ringendes Ideal, sondern ein in der Welt schon vorhandenes und zum Heil der Menschen in der Welt verwirklichtes Institut. Auch wenn sie viel sittenreiner wäre, als sie zur Zeit von Hus war, so könnte sie doch um ihrer Existenz willen auf die Forderungen, die Hus gegen Ende seines Traktates stellt, nicht eingehen. Ueberall, wo diese Forderungen consequent befriedigt zu

werden versuchten, versetzten sie die Kirche in Auflösung. Das Schicksal von Hus ist das hochtragische von allen Naturen, welche zu Gunsten des von ihnen als allein zu Recht erkannten Ideals die Wirklichkeit ignoriren. Aber der Märtyrer stirbt niemals vergeblich. Er ist der Phönix, der sich verjüngt und verschönt zu neuem und immer neuem Leben aus der Asche erhebt.

II.

Die Reformatoren.

Die schweizerischen und sächsischen Reformatoren nahmen die Arbeit ihres böhmischen Vorgängers auf. Als universitas praedestinatorum ist die Kirche Glaubensartikel. Dieser Satz bildete den Ausgangspunkt für den gemeinsamen protestantischen Kirchenbegriff. Als eine so beschaffene muß sie aber unsichtbar sein, und deßhalb muß zwischen der auf Erden sichtbaren und der im Glaubensbekenntnisse gemeinten unsichtbaren Kirche als zwischen zwei zwar mit demselben Namen benannten, jedoch verschiedenen Dingen unterschieden werden. Diese Erkenntnis ist zuerst klar und deutlich von Zwingli ausgesprochen worden. Mit ihm müssen wir daher die Darstellung des protestantischen Dogmas beginnen.

Gemeinhin sind es nur die paar Stellen, wo Zwingli den Ausdruck „unsichtbare Kirche" gebraucht, welche zur Darstellung seines Kirchenbegriffes verwendet werden. Danach scheint es, als ob mit der Unterscheidung von sichtbar und unsichtbar eine Eintheilung des einheitlichen Begriffes Kirche gemeint gewesen sei, und wenn man von der berühmten Stelle in der Fidei expositio ad regem christianum (WW. ed. Schuler & Schultheß, Bd. IV, S. 58) ausgeht, so mag man sich wohl Solches als das Wesentliche denken. Allein nach Zwingli's mehrfacher ausdrücklicher Erklärung sind es verschiedene Dinge, die mit dem einen und selben Namen der Kirche bezeichnet werden, so daß also dieses Wort

der gemeinsame Ausdruck für verschiedene Begriffe ist. Wenn nun auch diese Auffassungsweise nicht überall ganz consequent festgehalten ist, so ist sie doch nichts desto weniger vorhanden und ohne daß wir sie als die ursprüngliche, von der der Reformator selber ausgegangen ist, in den Vordergrund setzen, wird es uns nicht möglich sein, seine Lehre treu darzustellen.

Bei seinem ersten großen reformatorischen Auftreten, auf der ersten Disputation zu Zürich den 29. Januar 1523, lehnt sich Zwingli zunächst an den Kirchenbegriff von Hus an, indem er von der wahren Kirche, welche die Papisten Nichts gelten lassen wollen, (WW., Bd. I, S. 140) sagt: „Die selbige ist nüt anders, denn die zal aller recht christglöubigen, in dem geist und willen gottes versammlet, welche auch ein festen glouben und ein ungezwyfelte hoffnung in gott jren gespons setzet. Die selbig kilch ... hangt und blybt allein an dem wort und willen gottes.... Die kilch mag nit irren. Ursach: sy thut nüt us jrem mütwillen oder was sy güts bedunkt, ja sücht allein, was der geist gottes heißt ꝛc."

In der Uslegung und gründ der Schlußrede wird die auf der Disputation eingenommene Position theologisch gerechtfertigt und näher präcisirt. Es heißt hier (Bd. I, S. 197—202) über die Kirche: Aller Streit über den Kirchenbegriff sei nur aus Begierde nach Gewalt entstanden. Von der Bedeutung der Kirche als eines äußerlichen Gebäudes könne man absehen. Die heilige Schrift nehme die Kirche in dem Sinne von Volk oder Gemeinde, und da seien zwei Bedeutungen zu unterscheiden. „Zum ersten für die ganze gemeinsame aller dero, die in einem glouben uf den herren Jesum Christum erbuwen und gegründt sind. Welicher in der kirchen oder gmeind ist, der mag nit verdammt werden: dann ein ieder, der in Christum gloubt, der hat ewigs leben Joh. 6, 40." Ganz besonders sei für die biblische Begründung dieser Bedeutung Hebr. 12, 18—24 zu vergleichen. Diese Kirche ist über das ganze Erdreich hin vorhanden, besteht aus allen Gläubigen, kommt hier durch den Geist in einer Hoffnung zusammen und einst zu Gott, der allein sie kennt. Die andre Bedeutung des Wortes Kirche geben uns die „besunderen zemmenversammlungen, die wir pfarren oder kilchhörinen nennend".

Vorteils und eigentlich aber gebühre der Name der Kirche jener Gemeinschaft, welche ein Gemahl Christi ist, und nur von dieser rede das Glaubensbekenntnis. „Also ist der verstand des artikels im glouben: Ich gloub, daß die heilig allgemein oder christenlich kilch ein eigner gemahel gottes sye. Und ist aber die allgemein kilch die gmeind aller frommen glöubigen christen. Dannen har die versammlung besunderer personen oder bischofen, ob schon die ietz verwänten bischof all zemmen kämind, nit die kilch ist, in die und von dero wir gloubind; dann in derselben sind alle frommen christen, die erst by gott wesenlich versammlet werdend nach disem zyt; aber die wyl sy hie ist, so lebt sy allein in der hoffnung und kummt sichtbarlich nümmer zemmen, aber in dem liecht des göttlichen geists und gloubens ist sy hie ouch allweg by einandren, das ist aber nit sichtbar .... Hie mag ein ieder in jm selbs erfinden, ob er in der kilchen sye oder nit; namlich hat er all sin züversicht, hoffnung und trost zü gott durch Christum Jesum, so ist er in der kilchen." Dies wird dann weiter damit begründet, daß des einigen Gottes Geist auch ein einiger Geist in den Gläubigen sei und einen einigen Glauben und Hoffnung in den Gläubigen bewirke.

Hier findet sich also gegenüber der Lehre von Hus bei Zwingli der große und ächt reformatorische Fortschritt, daß aus dem Wesen der Kirche und ihres sie begründenden und erhaltenden Geistes ein zwar nur subjektives und nur persönlich geltendes, aber für gewissenhafte Selbsterforschung zuverlässiges Merkmal der Zugehörigkeit zur wahren Kirche abgeleitet wird. Ferner stellt Zwingli nicht etwa einen theologischen Begriff auf, dem eine nur als verkehrt geltende ordinäre Ansicht entgegengestellt wird; sondern er unterscheidet zweierlei Bedeutungen desselben Wortes, welche beide berechtigt sind, aber jede nur in ihrer Sphäre. Die eine ist die Bedeutung der Kirche als eines Gegenstandes christlichen Glaubens, die andere als einer in dieser sichtbaren Welt vorhandenen äußerlichen, wenn auch ewigen Zwecken dienenden Anstalt, und für diese letztere stellt er den ganz greifbaren Begriff der einzelnen Kirchgemeinde auf. Die Abhängigkeit Zwingli's von Hus ist in die Augen fallend, nicht weniger aber auch die folgerichtige Entwicklung, welche die Ideen des Böhmen beim schweizeri-

schen Reformator gefunden. Denn wenn auch noch der Name Kirche „vorteils und besonders“ der Gemeinschaft, welche ein Gemahl Christi ist, zuerkannt wird, so stellt das Votum, mit welchem Zwingli die zweite Disputation zu Zürich den 26. Oktober 1523 eröffnete, die beiden Bedeutungen als von vollständig gleichem Werthe neben einander. Die Stelle ist zu charakteristisch, als daß sie nicht hier wiedergegeben werden dürfte.

Bd. I, S. 468 f.: „Von den kilchen wirt in zween weg in der gschrift geredt. Zum ersten wirt die christenlich kilch genommen für die ganzen menge aller glöubigen, welche allein gott bekannt ist, der alle ding gegenwürtiglich ansicht. Dann wir alle, die glöubig sind, werdend die kilchen nit sehen, bis daß sy an dem jüngsten tag vor dem richter Jesu Christo zemmen kummen wirt, wiewol wir hie etwas von jro wüssend: namlich, daß alle, die den waren rechten glouben und züversicht zü gott habend, durch den herren Jesum Christum, der für unser sünd dem himmelschen vater gnüg gethon hat, daß sy selig werdend, die sind glieder der allgemeinen kilchen. Also daß, welcher in India ist und gloubt, daß uns gott sinen sun Jesum Christum zu eim heiland geben hat, der ist ein glid der ganzen glöubigen gmeind glych als wol als der zü Zürich wonet und den glouben hat.... Also ist die allgemein christenlich kilch uf den felsen Christum erbuwen. Es ist ouch die kilch nieman anders weder alle christglöubigen menschen. Es ist ouch dero houpt nieman anders dann der einig Christus. Zum andren wirt die kilch in der gschrift brucht für eine kilchhöre. Also schrybt Paulus zü den kilchen in Corintho und zü den kilchen in Galatia, das ist den gmeinden oder kilchhörinen an denen orten. Also heißt die kilchhöre zü Bern oder zü Zürich, die kilch da oder dört. Von der besunderen kilchen redt Christus Matth. 23, 17, daß man den unverschamten sünder sölle der kilchen angeben, das ist der kilchhöre. Dann wie möchte man einen sünder vor allen christen verklagen, so es nit müglich ist, daß alle christen an einen hufen kummind. Darum ist der bann niemans anders denn der kilchhörinen, ieder in sunderheit. Dise bstimmten zween weg wirt die kilch in dem göttlichen wort gebrucht und nit anderst; nach dem wir von der kilchen, die wir gloubend, redend, und die uns meisteret. Wiewol diß wort, kilch, darum es nit anders

heißt dann ein gmeind oder ein ghufte menge, ouch etwann für ein zesammenkummen andrer menschen denn christen genommen wirt."

Diese Unterscheidung reichte aber nicht aus. Es konnte die Wahrnehmung nicht zurückgedrängt werden, daß außer der Gemeinschaft aller Erwählten auch eine Gemeinschaft verschiedener einzelner Particularkirchen bestehe, und dadurch wurde Zwingli veranlaßt, noch eine dritte Bedeutung des Wortes Kirche aufzustellen. Im Jahre 1530 schrieb er ad Carolum imperatorem fidei ratio, und da bemerkt er (Bd. IV, S. 8 u. 9) über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes, daß außer den von Gott zum ewigen Leben Erwählten sumitur ecclesia universaliter pro omnibus scilicet qui Christi nomine censentur, hoc est qui Christo nomen dederunt, quorum bona pars Christum palam per confessionem aut sacramentorum participationem agnoscit, in pectore tamen ab illo vel abhorret vel illum ignorat. De hac igitur ecclesia esse credimus quotquot fatentur Christi nomen. Zu dieser Kirche habe auch ein Judas gehört. Est igitur ecclesia ista s e n s i b i l i s. Sie werde auch bisweilen auserwählt genannt, wie z. B. Petrus so an die Erwählten in Pontus schreibe, wobei er Alle meine; denn da ihm die von Gott Erwählten unbekannt waren, so konnte er nicht an diese schreiben. Endlich werde die ecclesia genommen pro quovis particulari coetu hujus universalis ac sensibilis ecclesiae ut ecclesia Romana, Augustana, Lugdunensis.

Zu den früher aufgestellten zwei Bedeutungen, der gläubigen nämlich und der politischen, tritt hier eine dritte. Der Gang, den die Entwicklung des Zwingli'schen Kirchenbegriffes eingeschlagen hat, ist klar. Ursprünglich stehen vor dem ganz durch Reformationsgedanken erfüllten Geiste nur zwei Begriffe: der von Hus entlehnte ideale und der dem praktischen Schweizer naheliegende der einzelnen Kirchhöre. Aber damit kommt der Theologe in die Länge nicht aus. Die einzelnen Pfarreien sind keine nebeneinanderliegenden Atome, sondern bilden zusammen eine Einheit, welche doch dem idealen Begriff nicht schlechthin correspondirt. Dieser Letztere ist mit Rücksicht auf seinen Umfang gebildet, die Hussische universitas praedestinatorum. Entsprechend richtet sich

auch die Definition der ecclesia sensibilis auf den Umfang: omnes qui Christo nomen dederunt. Inhaltlich wird der Begriff durch die Bemerkung bestimmt, daß Sacramentsgenuß und öffentliches Bekenntnis Merkmale der Zugehörigkeit seien. Es darf Dies nicht übersehen werden. Denn hiedurch wird dieser sonst bloß sinnlichen Kirche die Christlichkeit, ihr wesentlicher Zusammenhang mit der Gemeinschaft der Erwählten bewahrt. Aber diese Bemerkung finden wir dogmatisch nicht weiter verarbeitet. Doch müssen wir uns diesen dreifachen Begriff des Wortes Kirche vergegenwärtigen, wenn wir die Stelle, in welcher Zwingli wohl zuerst die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in dem später allgemein gewordenen Sinne gemacht hat, so auffassen wollen, wie sie im Zwinglischen Lehrganzen gemeint ist. Im Jahre 1539 gab Leo Judä die von Zwingli zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Vorträge über das erste Evangelium in lateinischer Sprache heraus. Bd. VI der Gesammtausgabe von Schuler & Schultheiß, S. 337 u. 338 werden wieder die beiden Hauptbedeutungen des Wortes Kirche besprochen. Ecclesia primo et principaliter pro congregatione et coetu omnium fidelium ac credentium accipitur etc. Hanc mundam et incontaminatam ecclesiam veteres invisibilem dixerunt, in qua et divi membra sunt. Sie heiße auch die katholische und orthodoxe. Eine Particularkirche könne orthodox, aber nicht katholisch sein. Secundo capitur ecclesia pro omni particulari ecclesia et congregatione fidelium, id est, eorum, qui se fideles profitentur. Sic Paulus docet in omnibus ecclesiis. Item scribit ecclesiae, quae est Corinthi, Ephesi, Philippis etc. Atque haec ecclesia visibilis est et externa cognitaque nobis, et pars est illius universalis. Neque ecclesia ob hanc partitionem magis discerpitur quam corpus, si membra singula numeres. De ista ecclesia hic loquitur Christus, quum dicit: Dic ecclesiae. Qui admonitionem ecclesiae specialis aut particularis non audit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.

Diejenige Kirche, welche Glaubensartikel ist, wird hier durch das Adjektiv invisibilis specificirt. Der unsichtbaren steht die sichtbare Kirche gegenüber. Diese muß aber auch wirklich sichtbar

sein, was die allgemeine Kirche als allgemeine nie sein kann. Nur eine solche Versammlung kann sichtbar heißen, welche als Versammlung auch sichtbar ist Denn vom Begriff der Versammlung geht Zwingli bei seiner Aufstellung des Kirchenbegriffes immer aus. Also steht der unsichtbaren orthodoxen und katholischen Kirche die Einzelkirche oder Kirchhöre, d. h. die einzelne Pfarrgemeinde als sichtbare Kirche gegenüber. Dieser kommt die Kirchenzucht als natürliche Competenz zu. Die Gesammtheit der einzelnen Pfarrgemeinden ist als Ganzes auch wieder etwas Unsichtbares, und auf sie kann deßhalb das Kirchenregiment nicht ohne Weiteres übertragen werden. Doch ist in ihr jeweils der augenblickliche Bestand der noch auf Erden lebenden unsichtbaren Kirche vorhanden, und deßhalb können die Beiwörter katholisch und orthodox in gewissem Sinne auf sie übertragen werden. Aber da zu der unsichtbaren Kirche, die Glaubensgegenstand ist, auch die verstorbenen und die noch künftig lebenden Erwählten gehören, so wird die unsichtbare Kirche von der Gesammtheit aller Particularkirchen oder von der allgemeinen Kirche nicht umfaßt; denn diese bezieht sich ja der Natur der Sache nach auf die einzelnen sichtbaren Kirchen, sofern diese sichtbar sind; zur unsichtbaren Kirche gehören dagegen auch die divi. Die unsichtbare Kirche bildet also einen Gegensatz sowohl zur allgemeinen Kirche als auch zur sichtbaren; denn letztere beiden sind selber wieder von einander zu unterscheiden. Sie findet sich in beiden, jedoch so, daß sie möglicher Weise in einer einzelnen sichtbaren Kirche zu Zeiten gar nicht vorhanden ist, während sie theilweise jedenfalls fortwährend in der allgemeinen Kirche anzutreffen sein muß.

Nun gibt es aber aus der allerletzten Zeit von Zwingli's Leben eine Schrift, welche den Gegensatz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche in einer mit der von Zwingli sonst eingehaltenen Begriffsbestimmung schwer vereinbaren Weise darstellt. Es ist die Christianae fidei expositio ad Regem Christianum vom Jahre 1531. Hier verläßt Zwingli seinen früheren Standpunkt insofern, als er nicht mehr klar und deutlich das eine Wort Kirche als gemeinschaftlichen Ausdruck für zwei verschiedene Begriffe hinstellt, sondern den einen Begriff Kirche eintheilt in die

sichtbare und die unsichtbare Kirche. Bd. IV, S. 58: Credimus et unam sanctam esse catholicam, hoc est: universalem ecclesiam; eam autem esse aut visibilem aut invisibilem. Die unsichtbare sei vom Himmel her, erkenne und erfasse durch des heiligen Geistes Erleuchtung Gott, umfasse alle Gläubigen der ganzen Welt. Vocatur autem invisibilis, non quasi qui credant sint invisibiles, sed quod humanis oculis non patet, quinam credant: sunt enim fideles soli deo et sibi perspecti. Zur sichtbaren Kirche hingegen gehören Alle, welche per universum orbem Christo nomen dederunt.

Auf diese Stelle hat sich vorzugsweise das gemeinsam protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche auferbaut. Sie enthält aber gerade den besten Kern der Zwinglischen Lehre von der Kirche nicht. Die einzelne Pfarrgemeinde als sichtbare Kirche ist ein in sich selbst klarer und widerspruchsloser Begriff, während wir durch die Totalität aller Derer, qui Christo nomen dederunt, keine organisirte Gemeinschaft, sondern nur eine Menge oder Masse bekommen, was zur Definition des Begriffes der Kirche offenbar nicht ausreicht. Kirche ist, wie man sich stellen mag, doch nur als ein Organismus zu denken. Eben deßhalb haftet an dem Ausdruck „unsichtbare Kirche" auch immer eine contradictio in adjecto. Denn ein Organismus ist auch immer etwas Sichtbares, Etwas, was sich in der Erscheinungswelt verwirklicht hat. Wenn man aus Mangel an einem passenden Ausdruck das eine Wort für zwei verschiedene Begriffe gebraucht, so kann doch eine richtige Begriffsbildung dabei bestehen, und auf diesem guten Wege befand sich Zwingli in allen seinen früheren einschlägigen Erörterungen. Soll hingegen sichtbar und unsichtbar eine Eintheilung des einen Begriffes Kirche bezwecken, so bleibt Schleiermachers Kritik (Der christl. Gl., § 148, 2) in ihrem Rechte: „Was dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das Meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon ist das Meiste nicht Kirche."

Zwingli's großes Verdienst besteht darin, dem Protestantismus in seinem wichtigsten Kampfe zu einem Schlagwort verholfen zu haben, welches zwar, wie nicht anders denkbar, noch in den Banden der alten Anschauung befangen, doch den Gegensatz

zwischen der geistigen Auffassungsweise des Protestantismus und der sinnlichen des Katholicismus zu allgemeinem Verständnis brachte. Die Wirklichkeit ist überall nur eine Trübung der Idee, so lange die Zeit der Entwicklung dauert. Durch diese Gährung müssen wir hindurch. Sie kann nicht umgangen, darf aber auch nicht für die Erfüllung genommen werden. Darum gilt es, zu unterscheiden zwischen der ewig gültigen, unsichtbaren, nur Gott völlig durchsichtigen Idee und der für uns Erdenbewohner sichtbaren, zum Mittel dienlichen, aber als Endzweck unzureichenden Verwirklichung. Während der Katholicismus die Idee schon verwirklicht und zwar eben in der Pabstkirche verwirklicht findet, erkennt sie der Protestantismus als das, was sie ist, als die unendliche Aufgabe, aus der er das Recht als eine Pflicht herleitet, gegen alle Unvollkommenheit, Irrung und Sünde sich zu verwahren. So lange die Kirche selbst in ihrer Realität als die wahre und rechte vertheidigt wird, schweben alle Protestationen gegen die einzelnen Mißbräuche in Lehre, Cultus und Verfassung in der Luft. Sobald hingegen der Unterschied zwischen der Kirche, wie sie ist, und der Kirche, wie sie sein soll, erkannt ist, wird das protestantische Princip zum Recht und zur Pflicht. Der Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, durch den dieses protestantische Princip sich historisch formulirt hat, ist daher recht eigentlich ein Artikel, mit welchem der Protestantismus steht oder fällt, immer vorbehalten jedoch, daß die Formel selbst und also auch das Schlagwort oder der Ausdruck selbst, weil einem einzelnen Zeitalter und einer einzelnen theologischen Schule ursprünglich angehörig, der Verbesserung fähig, resp. der Veränderung bedürftig sei.

Der innige Zusammenhang, in welchem das Dogma von der unsichtbaren Kirche mit der Bedeutung und der Stellung steht, die innerhalb der protestantischen Auffassung dem Glauben zukömmt, ist einleuchtend. Der Glaube darf niemals am Sichtbaren haften bleiben, sondern richtet sich, wenn er sich nicht selbst verlieren will, durchwegs und schlechterdings auf das Unsichtbare. So ist auch, wie das Heil, nicht minder die Heilsgemeinschaft geistiger Natur, dem sinnlichen Auge verborgen, kein Menschenwerk, sondern von göttlicher Art und von göttlicher Herkunft.

Aber was auf Erden wirklich und wirksam ist, das hat sich in ein sinnliches Gewand gehüllt, und darin besteht des Glaubens Wesen und Kraft, daß er im Sinnlichen das Uebersinnliche, im Leiblichen, Körperlichen, Wahrnehmbaren das Geistige ergreift und festhält. Das Sinnliche ist deßhalb ebensowohl Offenbarung als Verhüllung des Geistigen, und wie sich die reformatorische Wirksamkeit auf eine Unterscheidung der mangelhaften sichtbaren von der idealen unsichtbaren Kirche richten konnte, so lag es nicht weniger im Bereich der Möglichkeit, an der Kirche selbst eine sichtbare und eine unsichtbare Seite zu unterscheiden, die Kirche also wesentlich als einen einheitlichen Begriff zu fassen und die reformatorische Thätigkeit nur darauf zu verwenden, daß die unsichtbare Seite als das Göttliche, Ewige und Wesentliche, die sichtbare Seite hingegen nur als das Vehikel für die Wirksamkeit des die Kirche belebenden Geistes gefaßt und erkannt werde. Diesen Weg schlug Luther ein, bei dem daher auch die Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche einen ganz andern Sinn hat als bei Zwingli.

Luther gieng in seiner Bildung des Kirchenbegriffes zunächst auch von der durch Hus empfangenen Anregung aus. In Valentin Löschers Reformationsakten, Bd. III, S. 360 und vorzüglich S. 371 wird in der Darstellung des Leipziger Gespräches vom Jahre 1519 mitgetheilt, wie energisch Luther, während er doch den Vorwurf, ein Hussite zu sein, von sich ablehnte, für die Lehre des Hus von der Kirche eintrat. Auch in der Resolutio super propositione XIII de potestate Papae (bei Löscher a. a. O., S. 130) sagt er: Totus mundus confitetur sese credere Ecclesiam Sanctam catholicam aliud nihil esse quam communionem sanctorum. Diese Bestimmung für sich allein würde folgerichtig auf die Zwinglische Ansicht führen. Allein schon in der Schrift „Von dem Pabstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig“, die Luther 1520 gegen den Franciscaner Alveld schrieb (in der Erlanger Ausgabe Bd. XXVII, S. 85 bis 139) wird die Kirche nicht sowohl als wahre und darum unsichtbare und wirkliche und darum sichtbare unterschieden, sondern vielmehr die gewöhnliche Betrachtungsweise als eine von unrichtigen Voraussetzungen ausgehende abgelehnt. Ritschl („Ueber

die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche", Studien und Kritiken 1859, S. 200) bemerkt, Luther schließe den Gedanken Alvelds aus, daß die Kirche nach den wesentlichen Merkmalen weltlicher Gemeinschaften zu beurtheilen, daß ihr Bestand und Wesen für den gewöhnlichen ungläubigen Verstand erkennbar sei. Diese Bemerkung ist völlig richtig. Luther setzt allerdings, wie es Ritschl a. a. O. nachweist, dem damals gültigen politisch-juristischen Begriff von der Kirche einen dogmatischen entgegen. Dabei denkt er sich aber die Kirche doch immer als die geschichtliche, als die vermöge ihrer Erscheinung äußerlich wahrnehmbare und nur ihrem inneren Bestande, ihrer göttlichen Kraft und ihrem Wesen nach unsichtbare. Besonders lehrreich ist hierin die Stelle S. 102, wo er in der einen Christenheit zwei Christenheiten, in der einen Kirche zwei Kirchen unterscheidet: „Drumb, umb mehres Vorstands und der Kurz willen wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterscheidlichen Namen. Die erste, die naturlich, grundlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen ein geistliche, innere Christenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen ein leibliche, äußerlich Christenheit: nit, daß wir sie von einander scheiden wollen; sondern zugleich, als, wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seelen ein geistlichen, nach dem Leib ein leiblichen Menschen nenne; oder wie der Apostel pflegt innerlichen und äußerlichen Menschen zu nennen. Also auch die christlich Vorsammlung, nach der Seelen, ein Gemeine in einem Glauben einträchtig: wiewohl nach dem Leib sie nit mag an einem Ort vorsammlet werden, doch ein iglicher Hauf an seinem Ort vorsammlet wird."

Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß Luther sichtbare und unsichtbare Kirche nicht als Ausdrücke für zwei verschiedene Dinge gebraucht wie Zwingli, sondern daß er die Unterscheidung von äußerlich resp. sichtbar und innerlich resp. unsichtbar zur Bezeichnung desselben Gegenstandes, nur nach verschiedener Betrachtungsweise verwendet. Es ist dieselbe Kirche, dieselbe Anstalt, dieselbe Gemeinschaft, die unter dem einen Gesichtspunkt sichtbar, unter dem andern unsichtbar ist. Allerdings werden hier die Ausdrücke sichtbar und unsichtbar immer noch nicht vorgebracht. Es heißt geistig und leiblich, und für die Ansicht Luthers sind diese Be-

zeichnungen auch gewiß näher liegend. Zwar geht auch Luther von dem Hussischen Kirchenbegriff aus; aber während sich die reformatorische Idee bei Zwingli auf eine Unterscheidung richtet, welche die erscheinende und bestehende Kirche als etwas Anderes denn die Idee der von Gott beabsichtigten Gemeinde auffassen lehrt, richtet sie sich bei Luther auf eine logische, aber durch veränderte Glaubensstellung nothwendig gemachte Unterscheidung der inneren Wesensbestimmung und der äußeren Erscheinung eines und desselben Gegenstandes.

Noch klarer wird Luthers Stellung zu der Frage, wenn wir ihn weiter hören, wie er S. 107 f. schreibt: „Das wird Alls bestätigt durch den Artikel: Ich gläub in den heiligen Geist, eine heilige christliche Kirche, Gemeine der Heiligen. Niemand spricht also: Ich gläub in den heiligen Geist, ein heilige romische Kirche, ein Gemeinschaft der Romer; auf daß es klar sei, die heilige Kirch nit an Rom gebunden, sondern so weit die Welt ist, in einem Glauben vorsammlet, geistlich und nit leiblich. Denn was man gläubt, das ist nit leiblich noch sichtlich. Die äußerlich romische Kirche sehen wir alle; drum mag sie nit sein die rechte Kirche, die gegläubt wird, wilche ist ein Gemeine oder Sammlung der Heiligen im Glauben; aber Niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei. Die Zeichen, dabei man äußerlich merken kann, wo dieselb Kirch in der Welt ist, sein die Tauf, Sacrament und das Evangelium, und nit Rom, dieß oder der Ort. Dann wo die Tauf und Evangelium ist, da soll Niemand zweifeln, es sein Heiligen da und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen sein. Rom aber oder päbstlich Gewalt ist nit ein Zeichen der Christenheit; dann dieselb Gewalt macht keinen Christen wie die Tauf und das Evangelium thut; drumb gehoret sie auch nichts zur rechten Christenheit und ist ein menschlich Ordnung."

Es ist in diesen Aeußerungen besonders beachtenswerth, daß das Wort Gottes und die Sacramente nicht etwa der äußerlichen Kirche zugeschieden, sondern als Merkmale der innerlichen Kirche hingestellt werden. Der Gegensatz zwischen den beiden Kirchen ist also ein ganz anderer als der zwischen vollkommener Idee und mangelhafter Realisirung. Das einzig zutreffende Bild ist von Luther selbst gegeben: Seele und Leib. Luther kennt nur eine

einzige Kirche als ein reales Ding. Diese eine Kirche ist, wie man will, sichtbar oder unsichtbar, nämlich sichtbar, sofern man an die nicht wegzuleugnende sinnliche Wahrnehmbarkeit, unsichtbar dagegen, sofern man an den in ihr lebendigen Geist denkt. Als Glaubensartikel ist sie deßhalb schlechthin unsichtbar. Gegen Bock Emser und Thomas Murner schreibt Luther (Erlanger Ausgabe, Bd. XXVII, S. 303) im Jahre 1521: „Ist der Artikel wahr, so folget daraus, daß die heilige christliche Kirche niemand sehen kann noch fuhlen; mag auch nit sagen, sich hie oder da ist sie. Dann was man glaubt, das siehet oder pfindt man nicht."

Aber gänzlich läßt sich die Zwinglische Wendung nicht umgehen. Ist Kirche eine Gemeinschaft, so besteht sie aus gewissen Einzelnen, und ist an ihr eine innere und eine äußere Seite zu unterscheiden, so wird es eine Anzahl Menschen geben, in welchen das Innerliche so lebendig ist, daß sie faktisch unterschieden sind von denjenigen Menschen, welche bloß äußerlich der Kirche angehören. Diese geistlich gesinnten Menschen müssen um so eher als eine Gemeinschaft und demzufolge als die wahre Kirche gedacht werden, als sie an Jesu Christo ihr gemeinsames Haupt und am Evangelium ihr gemeinsames Glaubensfundament haben. Luther äußert sich in einer sehr bekannten Stelle seines Bekenntnisses vom Abendmahl Christi vom Jahre 1528 in dieser Weise. Er schreibt (Bd. XXX, S. 369): „Dieselbige Christenheit ist nicht allein unter der romischen Kirchen oder Pabst, sondern in aller Welt, daß also unter Pabst, Türken, Persen, Tatern und allenthalben die Christenheit zerstreut ist, leiblich, aber versammlet geistlich, in Einem Evangelio und Glauben unter Ein Haupt, das Jesus Christus ist. . . . In dieser Christenheit und wo sie ist, da ist Vergebung der Sunden, das ist ein Konigreich der Gnaden und des rechten Ablaß. Dann daselbst ist das Evangelion, die Taufe, das Sacrament des Altars, darin Vergebung der Sunden angeboten, geholet und empfangen wird, und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbs. Und außer solcher Christenheit ist kein Heil noch Vergebung der Sunden, sondern ewiger Tod und Verdammnis; obgleich großer Schein der Heiligkeit da ist und viel guter Werk, so ists doch alles verloren. Solche Vergebung der Sunden aber ist nicht auf einmal als in der Taufe zu gewarten

(wie die Novater lehren), sondern so oft und vielmal man derselbigen bedarf bis in den Tod."

Eine Schwankung läßt sich bei Luther nicht verkennen. Denn in diesen Worten wird nicht mehr bloß die Wesenheit der Kirche von ihrer äußeren Erscheinung unterschieden, so daß doch ein und dasselbe Objekt bliebe und der Vergleich von Seele und Leib paßte; sondern hier tritt neben den Begriff der geschichtlichen Anstalt, welche wir gewöhnlich Kirche zu nennen pflegen, ein ganz andrer Begriff, der Begriff nämlich der echten Christenheit, wenn man will, des wahren Reiches Gottes. Diese echte Christenheit ist eine in sich zusammenhangende Gemeinschaft und dennoch unter Papisten, Mohammedanern und Heiden zerstreut. Die von Zwingli aufgebrachten Ausdrücke sichtbare und unsichtbare Kirche fehlen; der Sinn ist nicht wesentlich von der Zwinglischen Idee verschieden. Wir müssen aber gerade deßhalb darin ein Schwanken erkennen, weil Luther sich sonst in anderer Weise ausspricht. Eine seiner hiefür bedeutungsvollsten Schriften ist die Schrift von den Conciliis und Kirchen vom Jahre 1539, wo besonders der letzte Abschnitt (in der Erlanger Ausgabe Bd. XXV, S. 353) bis Ende zu vergleichen ist. Es heißt hier, ecclesia werde im Neuen Testament für jegliche Versammlung gebraucht; besser wäre es gewesen, man hätte im Deutschen statt Kirche Volk gesetzt. Die Heiligkeit wird der Kirche durch den heiligen Geist gegeben. Erkennen aber kann man dieses heilige christliche Volk an sieben Kennzeichen, die, wenn der Name nicht übel gedeutet würde, auch Sacramente genannt werden möchten: Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, Schlüsselgewalt, Kirchendieneramt, Gebet und Kreuz. Alles Uebrige ist äußerliches Werk, dadurch die Kirche nicht heilig wird, ob es auch, wie z. B. die cultischen Einrichtungen, guter Ordnung wegen mag festgesetzt sein. Doch soll solches äußerliches Ding immerhin frei bleiben an sich und nicht zu drückender Satzung werden. Aber die genannten sieben Hauptstücke machen das Wesen der Kirche aus und sind zugleich untrügliche Kennzeichen, wo Kirche vorhanden sei und wo nicht. S. 377: „Da haben wir nu gewiß, was, wo und wer sie sei, die heilige christliche Kirche, das ist, das heilige christliche Volk Gottes, und es kann uns nicht feilen, deß sind wir wohl sicher. Alles ander

außer diesen Stücken kann feilen und feilet gewiß." S. 381: „Darumb hat nu Ecclesia, das heilige christliche Volk, nicht schlecht äußerliche Wort, Sacramente od'er Aempter, wie der Gottes-Affe Satan auch und viel mehr hat; sondern hat sie von Gott geboten, gestift und geordent, also daß er selbs, kein Engel, dadurch mit dem heiligen Geist will wirken. Und soll nicht Engel noch Menschen, noch Creatur, sondern Gottes selber Wort, Taufe, Sacrament oder Vergebung, Ampt heißen; ohn daß ers will thun, uns armen, schwachen, blöden Menschen zu Trost und Gut, nicht durch seine bloße, erscheinende, helle Majestät."

Luthers Gedanke erscheint hier in dieser Schrift, die zu seinen reifsten zählt, sehr klar und deutlich. Der Reformator steht insofern ganz auf altkatholischem Boden, als auch er nur Eine Kirche und zwar eine irdisch vorhandne, sinnlich wahrnehmbare kennt, und diese Kirche ist ja nicht etwa bloß diese oder jene Particularkirche oder die Totalität aller Particularkirchen als Summe von Atomen, sondern die von Gott gegründete, geschichtliche Anstalt. Aber diese Anstalt wird zur Kirche und ist also Kirche dadurch, daß in ihr wie die Seele im Leibe der heilige Geist mit seinen Gnadenwirkungen wohnt und lebt. Die Kirche ist deßhalb etwas Sichtbares, und gleich wie die unsichtbare Seele sich in sinnlich wahrnehmbaren Thätigkeiten äußert, so hat auch die Kirche sinnlich wahrnehmbare Lebensäußerungen, durch die der Glaube gewiß gemacht wird, wo sich das an sich Unsichtbare findet, durch das die sichtbare Gemeinde zum Volke Gottes, zur Gemeinschaft der Heiligen, d. h. zur Kirche wird.

Der christlichen Kirche das Prädicat der Unsichtbarkeit zu geben, wie sie die heilige, die apostolische und die katholische heißt, um durch dieses Prädicat die ihr wesentliche Geistigkeit auszudrücken, lag daher ganz in dem Gedankenkreise Luthers. In der großen Auslegung des Galater Briefes (Ausgabe von Irmischer [Erlangen 1844], Tom. III, p. 38) sagt Luther zu Cap. V, V. 19 von der Kirche: Est enim invisibilis, habitans in spiritu in loco inaccessibili; ideo non potest videri ejus sanctitas. Er behandelt die Frage, qui vere sancti dicantur et sint, in polemischem, gegen das Pabstthum und das Möchsthum gerichtetem Interesse. Dabei entwickelt er seine dogmatische Betrachtungs-

weise der Kirche. Eine vollständige Anschauung von Luthers Lehre läßt sich aus dieser Stelle nicht gewinnen; aber sie zeigt gerade dadurch, daß sie sich des von Zwingli aufgebrachten und von den Römischen so sehr perhorrescirten Ausdruckes invisibilis bedient, in welchem Sinne bei Luther von einer Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche die Rede ist. Um die logischen Consequenzen seiner Aufstellungen hat sich Luther nie viel bekümmert. Auch in seiner Lehre von der Kirche müßten ihn die gemeinsamen Voraussetzungen zu Zwingli hinführen, mindestens mit Zwinglischen Ideen, die ihm aus anderweitigen Erwägungen wieder heterogen sind, in schwieriger Weise verwickeln. Je naiver er die historische Kirche als den Zweck der Sendung Christi nahm, um so weniger konnte er in Zwingli's Weise zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheiden. Denn die Kirche als solche war ihm Glaubensartikel. Aber die Kirche als solche war auch das der Reformation bedürftige Objekt, und als Volk oder Gemeinde zerfällt sie doch in einen der Idee entsprechenden und einen nur dem Namen nach zu Christo gehörigen Theil. Also führt die reformatorische Thätigkeit eo ipso auf die Unterscheidung als auf die Voraussetzung, durch welche der Reformator allein seine Wirksamkeit begründen kann. Wir stehen hier in einem Netz von Verwicklungen, aus denen es nur die eine und zwar lediglich nur die eine Rettung gibt: anzuerkennen, daß die Kirche als solche niemals und in keiner Weise Glaubensartikel, weil ihrer Natur nach etwas Sichtbares ist, und daß Dasjenige, was wir glauben, wenn auch vermittelst der Kirche verwirklichet, doch als Glaubensgegenstand etwas Unsichtbares und deßhalb ein vom Begriff der Kirche verschiedener, dogmatisch zu unterscheidender und durch einen andern Ausdruck zu bezeichnender Begriff ist.

Diese Erkenntnis drängt sich uns vorzüglich auf, wenn wir den Entwicklungsgang betrachten, welchen der Kirchenbegriff bei Melanchthon durchlaufen hat. Bekannt ist die Definition in der Augustana art. 7: Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Hier wird die Kirche als göttlich beabsichtigte und darum

in ihrem Wesen ideale, aber zugleich historisch gegebene und also reale Institution aufgefaßt. Es ist also zunächst der echt und genuin Lutherische Standpunkt. Nur tritt noch viel energischer als bei Luther der Gesichtspunkt der Verfassung und Gesetze als des zur Definition eines Gemeinwesens Wesentlichen in den Vordergrund. Von dem durch das symbolum apostolicum dargebotenen Begriff der Kirche als einer Versammlung kann Melanchthon natürlich nicht loskommen. Darum sagt er art. 8: quamquam ecclesia proprie sit congregatio sanctorum et vere credentium, tamen quum in hac vita multi hypocritae et mali admixti sint, licet uti sacramentis, quae per malos administrantur. Aber es drängt sich ihm doch die Nothwendigkeit sehr entschieden auf, das andre Moment, das in dem die Heiligkeit der Glieder fortdauernd Vermittelnden liegt, nicht zu übergehen, wie aus eben diesen Worten erhellt.

In der Apologia stellt sich Melanchthon, wo er die Art. 7 und 8 der Augustana vertheidigt, auf den Standpunkt, sowohl einerseits die vere et proprie dicta ecclesia als das Reich Christi, als auch andrerseits dieses selbe an sich geistliche Reich als ein durch bestimmte, sinnlich wahrnehmbare Kennzeichen äußerlich erkennbares Institut nachzuweisen. Die erstere Rücksicht bestimmt ihn, als wesentliche Definition die vom apostolischen Symbol selber gegebene Exegese, nämlich die congregatio sanctorum festzuhalten. In Bezug auf das Zweite hingegen hält er die Gnadenmittel des Wortes und der Sacramente als die vom Glauben allein zuzulassenden und dennoch sinnlich wahrnehmbaren Merkmale der echten Kirche fest. Müller, Symb. BB. der ev.-luth. K. (1848), S. 152: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae; sed principaliter est societas fidei et Spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Die Glieder der wahren Kirche sind deßhalb nicht bloß vor Gottes Auge ein Ganzes, sondern bilden unter sich selbst auch ein Reich, dessen Angehörige sich der Gemeinschaft, in welcher sie stehen, wohl bewußt sind. S. 153: Et videtur additum, quod sequitur, communio sanctorum, ut exponeretur, quid

significet ecclesia nempe congregationem sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus Sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat.

Diese Erklärungen sollen aber nun gerade zum Troste dienen bei der Wahrnehmung, daß sich so viele impii in der Kirche befinden. Die empirische Kirche widerspricht dem gläubigen Begriff, den der Christ von der Kirche haben muß, und doch soll sich der Christ in seinem gläubigen Begriff von der Kirche nicht irre machen lassen. Daher unterscheidet Melanchthon mit der glossa von der proprie dicta ecclesia eine ecclesia large dicta und warnt davor, die wahre Kirche als politia externa certarum gentium aufzufassen; vielmehr seien unter ihr zu verstehen homines sparsi per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem Spiritum sanctum et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles. In der Kirche seien Böse und Gute, erstere aber nur nomine, letztere et re et nomine. Die Kirche müsse aber nicht nach dieser Mischung definirt werden, sondern diejenige Kirche sei zu definiren, quae est vivum corpus Christi, item quae est et re et nomine ecclesia. Für diese dem Namen und der Sache nach als Kirche zu bezeichnende Anstalt gebraucht Melanchthon wiederholt und angelegentlich als äquivalenten Begriff den Ausdruck regnum Christi. Wenn also Ebrard als eigentliche Meinung der Reformation behauptet, die unsichtbare Kirche sei im Unterschiede von der sichtbaren das Reich Gottes, so spricht er damit trotz der unkundigen Gegenbehauptung von Münchmeyer einen Gedanken aus, welcher sich wesentlich mit auf ein Hauptsymbol der lutherischen Confession gründet. Sowohl für diese Auffassung der Kirche, als auch für die nicht zum Anstoß dienende Beimischung von Gliedern des Teufelsreiches werden die Gleichnisse Matth. 13, 38. 47 angeführt. Die nicht zum Reiche Christi Gehörenden, aber in der Kirche Befindlichen haben nur societatem externorum signorum (p. 157). Sie sind membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum, ideoque gerunt officia ecclesiae.

Daß diese Bestimmungen der innern Uebereinstimmung ermangeln, ist nicht in Abrede zu stellen. Der Fehler besteht

darin, daß derselbe Ausdruck für zwei verschiedene Begriffe festgehalten wird, wodurch, wenn von der Kirche die Rede ist, einerseits dasselbe und nämliche Subjekt als Träger sämmtlicher Prädicate erscheint, andrerseits Prädicate zusammengedacht werden, welche verschiedenen Subjekten angehören. Die katholische Ansicht ist, daß die sichtbare Kirche zugleich das regnum Christi sei, die reformatorische hingegen, daß diese beiden Begriffe sich nicht decken. Melanchthon will beiden Ansichten zugleich gerecht werden, um sowohl als Reformator die Kirche vom Pabstthum zu lösen, als auch in wohlgegründetem praktischen Interesse die Heilsvermittlung an die Kirche gebunden zu erhalten. Dies erreicht er aber nur auf dem Wege, daß er zwar die doppelte Betrachtung der Kirche als einer congregatio sanctorum und als einer societas externorum signorum aufstellt, aber nun, anstatt anzuerkennen, daß er damit zwei unterschiedene Begriffe gewonnen hat, welche nur den Namen mit einander gemein haben, für diese zwei Begriffe dennoch die Identität des ihnen zu Grunde liegenden realen Gegenstandes postulirt. So bekommen wir den Gedankengang: Eigentlich ist nur das regnum Christi Kirche zu nennen. Aber diesem Reiche sind auch Heuchler und Gottlose beigemischt, und wenn diese auch nicht zur Kirche gehören, so ist die societas externorum signorum nichts desto weniger doch auch Kirche zu nennen. Zu dieser fehlerhaften Logik wird Melanchthon durch den superstitiösen Supranaturalismus getrieben, der in der Kirche selbst eine unmittelbar göttliche Stiftung erblickt und sich nicht mit der göttlichen Stiftung des regnum Christi begnügt, das, sobald es in die irdisch-menschliche Entwicklung eintritt, den allgemeinen natürlichen Daseinsordnungen und den aus der Natur irdischer religiöser Corporationen entstehenden besonderen Hemmungen und Verunreinigungen unterliegt, sondern der auch für diese irdische Gestalt des Gottesreiches noch in einem besonderen Sinne Antheil verlangt an der Berechtigung, corpus Christi mysticum zu heißen.

Die Loci praecipui theologici vom Jahr 1533 (Corp. Reform., T. XXI, p. 505 sqq.) geben dieselbe Lehre wie die Apologie. Zuerst wird gesagt, daß in der Schrift die Kirche bisweilen in genere die Versammlung aller Derer bedeute, welche das Evan-

gelium bekennen und nicht excommunicirt seien. In dieser Kirche seien Gute und Böse. Von ihr müsse aber die wahre Kirche unterschieden werden, die von Paulus Eph. 5, 25 definirt sei. Haec descriptio complectitur et interiorem proprietatem et externas notas. De interiore proprietate loquitur, cum ait: Ut eam sanctificet. Et addit externas notas: Lavacrum et verbum. Aber dieser Kirche seien hienieden viele Heuchler und Böse beigemischt. Daher gebe es zwei Kirchen: eine wahre und eine heuchlerische, und in der Schrift beziehen sich verschiedene Aussprüche auf die beiden verschiedenen Kirchen. Melanchthon nimmt also nicht sowohl eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche an, als vielmehr innerhalb einer und derselben Kirche, die immer nur als die eine gelten soll, zwei Kreise, zwei Gemeinschaften, die sich zwar ineinanderschlingen, die aber jede sowohl ihre innere Eigenthümlichkeit als auch ihre äußeren, sie sichtbar und erkennbar machenden Merkmale besitzen. So weit ist Melanchthons Lehre klar und mit sich selbst übereinstimmend. Nun will er aber gegen Wiclif und die Donatisten die Gültigkeit auch der von bösen Dienern gespendeten Gnadenmittel festhalten, und hier verwirrt sich ihm der Kirchenbegriff. Die externae notae des corpus Christi mysticum, der vere et proprie dicta ecclesia werden auch der hypokritischen Kirche zuerkannt. Die Kirche wird mit dem Netze bezeichnet, das allerlei Fische fängt (Matth. 13, 47). In diesem Leben sei die Kirche diesem Netze vergleichbar. Ubi autem ecclesia est, ibi et administratio est. Ergo cum mali sint in ecclesia, habebunt etiam administrationem. Was zuvor als äußerliches Kennzeichen der in der innerlichen Heiligung bestehenden congregatio sanctorum genannt war und als Merkmal des Begriffes von der wahren Kirche dargestellt wurde, Das wird nun der Kirche schlechthin vindicirt, weil sonst die an die empirische Kirche gebundene irdische Heilsvermittelung Gefahr läuft, unsicher zu werden. Non igitur pendet donatio Spiritus Sancti ex dignitate ministri, sed beneficium Christi est, qui est efficax per evangelium. Et Christum transfert ministerii autoritatem a ministris in se ipsum Ls. X, 16: Qui vos audit, me audit, id est, ministerium valet propter me.

So heben also nachträglich praktische Rücksichten die zuvor

gemachte Unterscheidung auf. Weder Zwingli noch Luther gelangt bei Melanchthon zu vollem Rechte. Denn die beiden Betrachtungsweisen sind nicht mit einander vermittelt, sondern in einander verwirrt.

In der letzten Ausgabe der Loci vom Jahr 1559 (Corp. Reform., T. XXI, p. 825 sqq.) bildet Melanchthon diejenige Richtung seines Kirchenbegriffes einseitig weiter aus, welche die Bedeutung der Kirche als der einzigen auf Erden uns gegebenen Heilsanstalt zu wahren bemüht ist. Der reformatorische Standpunkt ist insofern beibehalten, als einerseits wiederum nur Wort und Sacramente als Kennzeichen der Kirche erscheinen, andrerseits diese von Pabst, Traditionen und bestimmten Oertlichkeiten losgelöst wird. Aber nicht reformatorisch ist die Zurückdrängung des Begriffes der Heilsgemeinschaft hinter dem Begriff der Heilsanstalt, das verbitterte Polemisiren gegen die Unterscheidung zwischen der ecclesia visibilis und der invisibilis, die starre Behauptung der Sichtbarkeit der Kirche schlechthin, ohne Anerkennung der Berechtigung, die Kirche auch bloß als Glaubensgegenstand aufzufassen, wo sie dann nothwendig als etwas Unsichtbares gedacht werden müßte, endlich die Verwerfung alles und jeden Kirchenbegriffes, durch welchen auch nur die Möglichkeit einer Rettung vor oder außerhalb der sichtbaren geschichtlichen Heilsanstalt gegeben würde. Melanchthon fürchtet sich vor den Papisten und weiß sich ihrer nicht anders zu erwehren, als daß er ihnen bis auf das Aeußerste nachgibt. Als die Glieder der Kirche nennt er nicht mehr die electi, sondern die vocati. Um jedem Verdacht wiedertäuferischer Vorstellungen zu entgehen, wird ausdrücklich nur eine ecclesia visibilis anerkannt und die Kirche selbst nach Maßgabe der sie als Heilsanstalt qualificirenden Gnadenmittel beschrieben. Das Gnadenmittel des Wortes ist zwar zugleich Richter über die Lehre der Kirche, wird aber nicht minder auch im geistlichen Amt und als durch dieses wirksam nachgewiesen. Die Polemik gegen Zwingli ist unverkennbar; wenn auch dessen Name nicht genannt wird, so werden doch dessen eigenthümliche Meinungen und Ausdrücke heftig bestritten. Auch mit Luthers Lehre von der Kirche ist diese Phase der Melanchthonischen Lehrentwickelung nicht mehr vereinbar.

Den Hauptnachdruck legt Melanchthon auf die reine Lehre.

Da er keine andere als nur die sichtbare Kirche kennt und diese vor Allem in der Gemeinschaft der reinen Lehre findet, so ist recht eigentlich er der Patron der knöchernen Orthodoxie, die sich zunächst in der Praxis gegen ihn wandte, nachdem er sie in der Theorie ausgebildet hatte. p. 831 sqq. werden als besonders wichtige und nie zu vergessende Merkmale zwei Punkte hervorgehoben, welche sich überall finden müßten, wo von Kirche solle die Rede sein: notitia aliqua promissionis de Christo und das ministerium. Wenn Melanchthon neben der sichtbaren Kirche noch die unsichtbare kennte, so wäre gegen diese enge Begränzung weniger einzuwenden. Aber diese von Melanchthon gemeinte sichtbare Kirche ist die einzige, welche es überhaupt gebe. Quotiescunque — so lautet schon der Anfang des ganzen Abschnittes — de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis; nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Nam neque invocari, neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit; nec alibi se patefecit nisi in ecclesia visibili, in qua sola sonat vox evangelii.

Die dogmatische Grundlage, die hier gegeben ist, um Aristides, Cicero et similes von der ewigen Seligkeit auszuschließen, liegt klar zu Tage, wird aber p. 833 noch mehr befestigt. Zugleich dienen aber diese Bestimmungen auch zur Einführung des Amtskirchenbegriffes, der, sehr im Widerspruch zu Luther selbst, später in der lutherischen Kirche herrschend geworden ist. p. 833: Sciamus igitur, ecclesiam Dei coetum esse alligatum ad vocem seu ministerium evangelii, nec extra hunc coetum, ubi nulla est vox evangelii, nulla invocatio Christi, esse ullos haeredes vitae aeternae. Die Römischen binden ihre Kirche an die Succession der Bischöfe und an die Pabsteinheit, Melanchthon an das ministerium evangelii; Beide aber behaupten von dieser sichtbaren Kirche, daß außerhalb derselben das ewige Leben unmöglich sei. Melanchthon ist allerdings evangelischer Protestant, indem er dem Pabstthum das Amt am Worte Gottes substituirt; da er aber außerhalb des biblischen Offenbarungskreises keine vox evangelii anerkennt, so inaugurirt er doch nur eine neue Phase in der Entwicklung des engherzigen Orthodoxismus. p. 834: Nec imaginandum est, in Socrate, Platone, Xenophonte, Cicerone et similibus

fidem esse, quia est in eis quaedam notitia legis de Deo. Haec enim nondum est notitia de Christo. Ecclesia autem simpliciter et prorsus alligata est ad promissionem de Christo. Invocari nomen Christi super omnes oportet, et in omnibus, qui sunt doctrinae capaces, oportet esse agnitionem, invocationem et confessionem filii Dei. Ac talis ab initio fuit ecclesia, inde usque ab Adam post editam promissionem, coetus alias maior, alias minor, qui fiducia promissi Domini accepit remissionem peccatorum et Deum vere invocavit. Wie es Melanchthon verstehe, wenn er sagt, die Stimme des Evangeliums müsse unverdorben ertönen, und nur wo Dies der Fall sei, da sei die Kirche, Das erklärt er p. 837 ganz deutlich, indem er lehrt, das Evangelium finde sich rein nur da, ubi articuli fidei integri et sine corruptelis traduntur et non defenduntur manifesti cultus idolorum. Das Letztere richtet sich zwar vorzüglich gegen die päbstliche Kirche; mit der ersteren Bestimmung aber sind wohl nicht bloß die Wiedertäufer und andere Sektirer, sondern auch die Reformirten gemeint. Da kann dann Melanchthon allerdings von seiner Kirche sagen, es sei dieselbe keine bloße platonische Idee, sondern eine sichtbare Kirche, in qua sonat vox evangelii et in qua ministerium evangelii conspicitur, per quod patefecit se Deus et per quod est efficax; aber diese Amtskirche ist der directe Gegensatz und Widerspruch gegen das reformatorische Wirken. Auf Platten und Stola kömmt es nicht an; Bäffchen und gescheitelte Locken können denselben Dienst versehen. Wenn wir uns erinnern, wie energisch Luther gegen Alles aufgetreten ist, was das allgemeine Priesterthum in Gefahr bringt, und wie nahe ihm die Geistlichkeit der Kirche am Herzen lag, ja wie er dafür sogar das Prädicat der invisibilitas der Kirche in Anspruch nahm, so können wir in der letzten Ausgabe der loci von Melanchthon nur einen beklagenswerthen Abfall von der protestantischen Position erblicken.

Merkwürdig aber ist es, daß Melanchthon, so sehr er sich auch alle Brücken zum Rückzug in den Begriff der unsichtbaren Kirche in die Luft gesprengt hat, doch als Protestant von der Unterscheidung zwischen einer wahren und einer bloß äußerlichen sogenannten Kirche nicht loskommen kann. Wie er de signis monstrantibus ecclesiam handelt, vorzüglich um die potestas inter-

pretationis von der Unterwerfung unter die Hierarchie loszumachen, so sagt er p. 846: Si ordinaria potestas aut major pars haberet jus interpretandi, fuissent anteferendae sententiae Pharisaeorum sententiis Zachariae, Simeonis, Elisabeth, Mariae, Hannae et similium. Sed ecclesia vera plerumque est exiguus coetus, in quo dominatur magna multitudo impiorum. Dieser Satz stimmt gar nicht mit der übrigen Lehre von der Kirche in dieser Ausgabe der Loci. Aber die Hussische Bestimmung ist so sehr der Ausgangspunkt der reformatorischen Bewegung, daß sie auch da noch nachwirkt und wieder durchbricht, wo der Kirchenbegriff auf ganz andere Grundlagen gestellt erscheint.

In dogmatischer Abhängigkeit von allen drei älteren Reformatoren steht Calvin, allen dreien aber, wenn nicht an originalen Gedanken, so doch an dogmatischem Talent überlegen. Seine Ansicht über die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist für die Folgezeit maßgebend geworden, obschon sie noch Ausbildungen und Abänderungen erfuhr. Den Ausdruck ecclesia invisibilis nahm er erst 1543 in seine institutio auf. In der ersten Ausgabe weiß er noch nicht, daß die Schrift bifariam von der Kirche rede. Da wird die sancta ecclesia catholica noch einfach als universus electorum numerus definirt, aber sehr scharf hervorgehoben, daß jeder einzelne Erwählte um seine Erwählung wissen könne, sobald er einmal berufen sei. Die Hussische Herkunft des reformatorischen Kirchenbegriffes liegt noch sehr deutlich vor, nur daß schon die von Zwingli so energisch hervorgehobene certitudo des eigenen Heils und im Anschluß an Wiclif (ohne jedoch dessen Namen zu nennen) das judicium caritatis hinsichtlich der Nebenmenschen betont ist. Die Grundlinien der späteren Entwicklung sind gezogen und auch der den Calvinischen Begriff sehr bestimmt vom Hussischen unterscheidende und mit Luther verbindende Satz findet sich schon (edit. von Baum, Cunitz und Reuß, T. I, p. 77): ubicumque verbum Dei sincere praedicari atque audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est.

Ausführlicher aber haben wir hier die Institutio, l. IV, c. 1

nach der Ausgabe vom Jahre 1559 zu betrachten. § 3 erklärt die sanctorum communicatio (nicht, nicht wie es bei anderen Schriftstellern gewöhnlich heißt, communio) als vorzüglichen Ausdruck für das Wesen der Kirche; denn es sei damit gewissermaßen gesagt, hac lege aggregari sanctos in societatem Christi, ut quaecumque in eos beneficia Deus confert, inter se mutuo communicent. Zur Ergreifung der Einheit der Kirche im Geiste solcher Gemeinschaft sei es nicht nothwendig, daß wir die Kirche mit Augen wahrnehmen. Hier aber sei nun von der ecclesia visibilis die Rede (aliquatenus beziehe sich ja auch der Artikel des Glaubensbekenntnisses auf die externa ecclesia), und diese (§ 4) sei unsere Mutter. So wenig es einen andern Eingang gebe in das Leben als durch den Mutterschoß und die mütterliche Pflege, so wenig gebe es geistliches Heil außerhalb der Kirche. § 5: Et si externis mediis alligata non est Dei virtus, nos tamen ordinario docendi modo alligavit: quem dum recusant tenere fanatici homines, multis se exitialibus laqueis involvunt . . . Nobis vero quod ex Paulo citavimus tenendum est, ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione, nec alio vinculo inter se retineri sanctos, nisi dum uno consensu discendo et proficiendo ordinem ecclesiae a Deo praescriptum colunt. § 7: Die heilige Schrift rede bifariam de ecclesia. Bisweilen verstehe sie darunter nur die Gesammtheit aller Erwählten. Oft aber meine sie damit die Gesammtheit aller den einen Gott und Christum Bekennenden und Getauften, die ihre Einheit in der wahren Lehre und in der Liebe durch die Abendmahlsgemeinschaft bezeugen, im Worte Gottes übereinstimmen und zu dessen Predigt das von Christo eingesetzte Amt besitzen. In dieser Kirche sind aber sehr viele Heuchler, die von Christo Nichts als den Schein und Namen haben. Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur. § 8: Soweit es nun für uns von Interesse ist, hat sie Gott mit bestimmten Merkmalen und gewissermaßen Symbolen bezeichnet. Menschliches Urtheil ist vielfältigstem Irrthum unterworfen. Wir dürfen daher in Bezug auf unsere Nebenmenschen nur das Urtheil der Liebe walten

lassen, quo pro ecclesiae membris agnoscamus, qui et fidei confessione et vitae exemplo et sacramentorum participatione eundem nobiscum Deum ac Christum profitentur. § 9: Hieraus erwächst uns nun eine deutliche Wahrnehmung der Kirche. Ubicumque enim Dei verbum sincere praedicari etc. Die über die ganze Erde sich erstreckende Gemeinschaft Derer, welche in der Lehre zusammenstimmen und durch das Band derselben Religion verbunden sind, ist die ecclesia universalis; die unter dieser oppidatim' et vicatim eingerichteten Kirchen sind die singulae ecclesiae. In Bezug auf die Zugehörigkeit zur Kirche verlangt nun Calvin gemäß seinem frommen und zugleich politisch-praktischen Geiste, daß hinsichtlich der einzelnen Menschen und hinsichtlich der Kirche selbst ein gewisser Unterschied gemacht werde. Wir können einzelne Menschen als nicht zur Kirche gehörig beurtheilen, weil sie des Umgangs mit den Frommen unwürdig sind, und dennoch dulden wir sie in der Kirche, so lange sie nicht durch gesetzlichen Spruch entfernt werden. In Bezug auf die Masse aber verhält es sich anders. Wo der Dienst am Wort und die Verwaltung der Sacramente ist, da muß ohne Zweifel die Kirche vorausgesetzt werden; denn ohne Frucht kann Jenes nicht sein. Ita et ecclesiae universali suam servamus unitatem, quam dissecare semper studuerunt diabolici spiritus: nec conventus legitimos, qui pro locorum opportunitate distributi sunt, sua autoritate fraudamus. Nun zeigt Calvin, daß unser Heil und die Sorge für dasselbe es erfordere, daß wir uns nicht leichtfertig von der Kirche trennen. Diese wird also unter dem Charakter der Heilsanstalt betrachtet und zwar ganz richtig, sofern sie ecclesia visibilis ist; aber diesen Charakter besitzt sie nur, insofern ihr auch der Charakter als Heilsgemeinschaft eignet, der ihr wiederum zukömmt, nur soweit in ihr die der unsichtbaren Kirche eignenden Eigenschaften wirksam sind. Calvin kann so sprechen, weil er nicht wie Melanchthon, um den Papisten annehmbarer zu erscheinen, die protestantische Position des Kirchenbegriffes geopfert hat. Er bleibt bei der reformatorischen Idee der unsichtbaren Kirche. Aber er geht nun an deren Hand über zur Anerkennung der aus den praktischen Bedürfnissen sich ergebenden Forderungen einer sicht-

baren und vermöge ihres heilsgemeinschaftlichen Charakters als Heilsanstalt wirkenden Kirche. So strebt er die Vermittelung der Lutherischen Werthschätzung der geschichtlichen Kirche mit der reformirten Consequenz des reformatorischen Gedankens an.

Ritschl (a. a. O., S. 216) wirft Calvin einen innern Widerspruch vor, weil die von Calvin sogenannte sichtbare Kirche doch auch, wenn auch nur aliquatenus als Gegenstand des Glaubens bezeichnet werde, dem Glauben aber nur die ideale Betrachtung der Wirklichkeit gehöre. Es sei dies derselbe Fehler, den auch Zwingli begangen habe. Allein wenn Calvin für die von ihm visibilis genannte Kirche in gewisser Hinsicht gläubige Betrachtung in Anspruch nimmt, so thut er es, weil auch in der sichtbaren Kirche sich die niemals ganz unfruchtbar bleibenden Kennzeichen der unsichtbaren wirksam erweisen, nämlich Wort Gottes und Sacramente. Die Einschränkung, welche geboten ist, wird durch das aliquatenus genügend gegeben. Hus hatte sich bei der Aufstellung seines Begriffes der vera ecclesia auf die Bezeichnung ihres Umfanges beschränkt. Diesem Uebelstand war durch den früheren Melanchthon abgeholfen worden, insofern die Augustana nicht bloß die Congregatio sanctorum, sondern auch das recte docere evangelium et recte administrare sacramenta nannte, die Apologia den richtigen äquivalenten Ausdruck regnum Christi darbot. Aber anstatt auf diesem dogmatisch reinlichen Wege fortzugehen, blickte Melanchthon nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurück und construirte die Amtskirche, das unglückliche Nachbild der katholischen Hierarchie. Calvin folgte ihm hierin nicht. Er behielt das Palladium der Reformation, die Unterscheidung zwischen Reich Christi und Kirche; aber er griff den glücklichen Gedanken von Melanchthon nur halb auf, indem er statt Reich Christi oder Reich Gottes erst recht unsichtbare Kirche sagte, und somit die zwei ganz verschiedenen Begriffe mit demselben Gattungsnamen belegte, so daß sich nun trotz gegentheiliger Versicherung, thatsächlich doch die Meinung fixirte und zum Dogma wurde, sichtbare und unsichtbare Kirche seien die zwei species des gemeinsamen genus Kirche, während sie doch sich verhalten wie göttliche Intention und irdisch-menschliche Ausprägung, oder wie Idee und Realisirung und zwar wie vollkommene Idee

und unvollkommene, mit Sünde und Irrthum behaftete, weil durch sündige Menschen allmälig sich vollziehende Realisirung. Aber wie auch in der unvollkommensten Verwirklichung die Idee, ob auch noch so getrübt und mangelhaft, doch immerhin vorhanden ist, so auch das Reich Gottes in der Kirche, und insofern gehört allerdings aliquatenus die externa ecclesia auch zum Glaubensinhalte. Das Widerspruchsvolle, das Ritschl in Calvins Ausführung erblickt, ist nicht in höherem, viel eher in geringerem Grade bei Calvin als bei den anderen Reformatoren vorhanden. Es kann aber aus der Darstellung so lange nicht verschwinden, als man sich in seinen dogmatischen Ausdrücken an das symbolum apostolicum, d. h. an eine Lehrformel gebunden erachtet, welche mit der katholischen Hierarchie erwachsen ist und deren Bestand dogmatisch begründet. Für die katholische Kirche, die sich selbst als sichtbare Anstalt mit dem Gottesreich auf Erden schlechthin identificirte, ist der articulus symboli eine Wahrheit. Der Protestant hingegen glaubt gerade nicht an die Kirche, sondern an das Reich Gottes, und erkennt in der Kirche nur die irdische natürliche und als solche nothwendige Vermittelung des Heils und der Heilsgemeinschaft.

III.

Die orthodox-reformirte Kirche.

Es ist beachtenswerth, daß der Ausdruck „unsichtbar" von der Kirche gebraucht so sehr selten bei den Reformatoren vorkömmt. Aber es ist nur der Ausdruck, der sich selten findet. Die Sache selbst ist so durchaus reformatorisch, daß der Catechismus Genevensis (bei Niemeyer S. 136) zwar von einer ecclesia invisibilis dem Wortlaute nach Nichts sagt, hingegen für nöthig erachtet, extra zu lehren, daß es eine sichtbare Kirche gebe. Bei Peter Martyr — Loci communes (London 1583), p. 435 — wird die Frage, anne ecclesia invisibilis est, ut in mundo corporeis oculis cerni non possit, als ein gegnerischer Einwurf behandelt, der nur in seinem Ausdrucke etwas Befremdliches habe, sobald man sich aber darüber klar geworden, daß kein Glaubensgegenstand sich auf Sichtbares richte, Niemand mehr beunruhigen könne. Hingegen wird p. 741 ein solcher Kirchenbegriff aufgestellt, welcher zwar Lehre, Sacramente und Disciplin als die wahrnehmbaren Kennzeichen nennt, aber die Theilnahme an der Kirche doch auf die credentes ac renati beschränkt. Man bekömmt bisweilen den Eindruck, als ob die unsichtbare Kirche zwar von den Reformatoren ausgesprochen, aber dennoch erst durch den Widerspruch der Gegner zum Dogma erhoben worden sei. Hätte sich nicht die Polemik der Papisten vorzüglich darauf gerichtet, daß die protestantische Lehre die Kirche unsichtbar mache, was den Katholiken wegen

der Bestreitung der bischöflichen Succession und des päbstlichen Primates für gewiß galt, so ist es noch fraglich, ob der Anfangs mehr nur gelegentlich gebrauchte Ausdruck zum terminus technicus geworden wäre. Auch Wolfgang Musculus Dusanus (Loci communes, Basel 1560), gebraucht nicht bloß den Ausdruck ecclesia invisibilis nicht, sondern knüpft in einer Weise an den Hussischen Kirchenbegriff an, daß man ebensowenig den Fortschritt über Hus hinaus, als dessen grundlegende Bedeutung verkennen kann. Aus demselben Jahre ist die Confessio christianae fidei von Theodor Beza. Sie lehrt durchaus evangelisch-protestantisch über die Kirche; aber sie bringt die Unterscheidung zwischen visibilis et invisibilis ebenfalls nicht, wie ich denn dieselbe in den verschiedenen tractatus theologici von Beza nicht zu finden vermocht habe. Im reformatorischen Zeitalter selbst hat der Protestantismus offenbar sehr wenig Werth auf den Ausdruck unsichtbare Kirche gelegt, dagegen vor Allem danach gestrebt, einen Kirchenbegriff aufzufinden, welcher die Kirche frei vom Pabste und von der Hierarchie und unabhängig von bestimmten einzelnen Oertlichkeiten mache. Da man sich durch das symbolum apostolicum an den Ausdruck und Begriff „Kirche" gebunden erachtete, und da Hussens Vorgang die universitas electorum als den protestantischen Begriff nahe legte, so drängte die dogmengeschichtliche Entwicklung auf eine Begriffsbestimmung hin, welche den Glaubensgegenstand und die äußere Heilsanstalt unter einen gemeinsamen Oberbegriff subsumirte; aber es war nur in Ermangelung eines Besseren und dann auch vermöge des zufälligen Vorganges der großen Reformatoren, die unter andern Ausdrücken auch diesen gebraucht haben, daß die unsichtbare Kirche acceptirt wurde. Auch dazu wirkte aber, wie ja immer in solchen Entwicklungen, ganz vorzüglich die Polemik der Gegner bei, die, indem sie zugleich böswillig und richtig die vera ecclesia der Protestanten als invisibilis qualificirten, denselben die invisibilitas ecclesiae als ein apologetisches Hauptstück der evangelischen Lehre aufdrängten.

Zunächst erscheint hier Andreas Hyperius beachtenswerth*).

---

* Nur beiläufig führe ich an, daß Steinmeyer, Die Topik im Dienste

Er behandelt Methodus theologiae, Basel 1574, p. 547 sqq., die Frage, utrum vera ecclesia sit visibilis, und beantwortet sie folgender Maßen: Sichtbar und unsichtbar werde die Kirche mit Recht genannt, aber in verschiedenen Beziehungen. Sichtbar sei die Kirche schon deßhalb, weil die ihr Wesen ausmachenden Handlungen, verbi inquam tractatio, confessio fidei, sacramentorum dispensatio, nicht ausgeübt werden können, ohne daß sie in die Sinne fallen. Unsichtbar aber müsse sie genannt werden aus drei Gründen. Erstlich werde sie durch viel Kreuz heimgesucht und dadurch zuweilen in Bezug auf die Zahl so heruntergebracht, daß sie vom Erdboden verschwunden scheine, obschon sie doch immer noch fortbestehe. Zweitens können wir die aufrichtig und wahrhaft Frommen nicht sicher von den Heuchlern unterscheiden und wissen deßhalb niemals ganz zuverlässig, wer zur Kirche gehöre. Drittens endlich kann immer nur ein verschwindend kleines Bruchstück der wahren Kirche gesehen werden; zu dieser aber gehört die Gesammtheit aller an Gott Gläubigen. Nur in diesen drei Rücksichten (die also lediglich der Gemeinschaft der Heiligen angehören, während Hyperius die Gemeinschaft des Heils hier nicht in Betracht zieht) kann von einer Unsichtbarkeit der Kirche die Rede sein. Reinheit der Lehre (S. 552 ff.), Sacramente, Gehorsam gegen Lehre und Sacramente, der sich in christlichem Leben kund gibt, sind gegentheils gerade die sichtbaren Kennzeichen der wahren Kirche, durch die sich diese von der falschen unterscheidet. Als illustria signa interna et invisibilia, die proprie auf die unsichtbare Kirche zu beziehen sind, müssen dagegen gelten: communicatio Spiritus Domini, fides vera atque perfecta, vera perfectaque caritas (p. 559). Wo nun die äußerlichen drei Zeichen erscheinen, da wird der coetus, in welchem sie wahrzunehmen sind, mit Recht als Kirche Gottes anerkannt, ob sie auch bisweilen in Bösen zum Vorschein kommen. Gott (p. 567 sqq.) gestattet, daß sich Böse und Heuchler mit seiner Kirche vermischen, sowie sich

---

der Predigt 1874, S. 16 f., Hyperius den Lutheranern beizählt und von „seiner correkt lutherischen Richtung" redet. Wie undeutlich müssen die Kenntnisse von der reformirten Lehre sein, wenn man einen Hyperius den Reformirten ab= und den Lutheranern zusprechen will!

diese auf Erden niemals ohne Flecken noch Runzeln findet; denn Dies wird sie erst im Himmel sein. Weiterhin (p. 595 sqq.) wird dann bewiesen, daß die Kirche ein regnum plane spirituale sei. Aber die Bezeichnung „unsichtbare Kirche" wird damit nicht in Beziehung gesetzt. Das Lehrstück von der unsichtbaren Kirche ist ein Dogma, welches neben andern Dogmen einhergeht, ohne die Gesammtdarstellung zu beherrschen.

Man sieht: das Dogma ist bei Hyperius noch im Flusse; es hat sich noch nicht krystallisirt; ja es wird noch in einer Weise behandelt, welche dem an die spätere traditionelle Form gewöhnten Geiste fremdartig erscheint. Dieser traditionellen Form ist die Behandlung viel entsprechender, welche wir bei Hieronymus Zanchi Compendium praecipuorum capitum doctrinae christianae im 8. locus, Opp. tom. VIII, p. 754 antreffen. Im gleichen Bande befindet sich Zanchi's bekannteres Werk De religione christiana fides. Hier wird S. 534 ausdrücklich die alte Unterscheidung de ecclesia und in ecclesia esse vertheidigt und gelehrt, daß nur die electi de, die hypocritae dagegen bloß in ecclesia seien. Cap. 24, § 24 (S. 541) handelt vom Unterschiede zwischen visibilis et invisibilis und gibt schließlich als Hauptgrund desselben an: Proprie enim semper credimus, quae non semper videmus. Der siebente Band der sämmtlichen Werke (Genf 1618) enthält miscellanea und ist in zwei Theile getheilt, quarum posterior nunc primum prodit in lucem. In diesem Theile ist eine sehr ausführliche Abhandlung de ecclesia enthalten S. 51—137, der noch ein denselben Gegenstand behandelndes Sendschreiben an Kurfürst Friedrich III., S. 137—147 und ein kleiner Aufsatz de reformatione ecclesiae S. 147—148 beigegeben sind. Die Abhandlung ist ein dogmatischer Excurs zu Jesaj. II, 2—4 und gibt in weitläufiger Erörterung Dasselbe, was das Compendium und die Fides in kürzerer Darstellung bieten. Eine Frage, die auf orthodoxem Boden sehr sorgfältig zu erwägen war, ist S. 66 folgender Maßen formulirt: an ecclesia Dei coeperit fundari firmarique postremo tempore scil. post Christum resuscitatem, ut Jes. docet c. II, v. 2, fore, ut in postremis diebus Ecclesia Christi constituatur firmiter: an vero semper a condito orbe fuerit. Da diese Frage überall, wo für das Reich Gottes und die durch

Christum in das Leben gerufene Heilsanstalt derselbe Ausdruck gebraucht und der Unterschied nur durch die Adjektive visibilis und invisibilis bezeichnet wird, von evidenter Bedeutung ist, so verlohnt es sich, die Auskunft der Orthodoxie genauer kennen zu lernen.

Als triumphirende und als wahre kämpfende Kirche lehrt Zanchi, besteht die Kirche nicht erst seit Christi Erscheinung. Ja sogar auch die mit Heuchlern vermischte kämpfende Kirche besteht insofern schon von der Zeit vor Christi Erscheinung an, als auch sub nomine Dei Jehovae eine Kirche gesammelt wurde, insofern jedoch erst seit Christi Zeiten, als sie sub aperto Christi nomine versammelt worden ist. Der Prophet spricht, wie Zanchi meint, von der Kirche in letzterer Rücksicht. Uebrigens gibt es viele Gründe, weßhalb mit bestem Rechte gesagt wird, diejenige Kirche, welche sonst in Wahrheit von Anbeginn der Welt an zu existiren angefangen, sei erst nach Christo befestigt worden und es gebe eine wahre Kirche Christi nicht vor Christo. 1) Vor Christo war sie immer schwach und in kleiner Zahl. 2) Auch diese kleine Kirche bestand nicht unter Christi Namen. Sie hatte noch nicht thatsächlich empfangen, was sie hoffte und erwartete, nämlich Christum im Fleische. 4) Obschon im Geiste frei und mit dem Geiste der Kindschaft begabt, stand sie äußerlich doch unter der harten Herrschaft des Gesetzes. Wenn wir die äußere Heilsverwaltung in Betracht ziehen, so befand sich die Kirche vor Christo unter der Zucht, die Kindern gebührt. 6) Die Glaubensgeheimnisse besaß sie unter dunkeln Umhüllungen. 7) Sie war als auf das Volk Israel beschränkt gewisser Maßen eine Privatkirche. In mancherlei Dingen, wie z. B. in den Cärimonien, war sie der Veränderung und dem Wechsel unterworfen. Obschon also re ipsa die Kirche nur Eine ist und immer war, so scheint sie doch aus diesen angegebenen Gründen vor Christo eine andere gewesen zu sein als nach Christo, wie ja auch die himmlische und triumphirende eine andere zu sein scheint als unsere.

Finden wir nun bei Zanchi das Dogma schon so ziemlich in seiner traditionell gewordenen Form, so ist es doch wohl eine andere Autorität als die des zwar ausgezeichneten, aber weltlich nicht erfolgreichen Italieners, welche dem Dogma das große An-

sehen verlieh. Der Einfluß, den der Heidelberger Katechismus auf die protestantische Dogmatik ausgeübt hat, reicht viel weiter als die Gränzen der reformirten Confession. Auf die 54. Frage gibt dieser Katechismus eine Antwort, in welcher zwar weder die ecclesia invisibilis noch das regnum Christi genannt, aber eine Definition aufgestellt wird, die sich nur auf das Reich Christi bezieht. Quid credis de sancta et catholica Christi Ecclesia? Credo Filium Dei, ab initio mundi ad finem usque, sibi ex universo genere humano coetum ad vitam aeternam electum, per Spiritum suum et verbum, in vera fide consentientem, colligere, tueri, ac servare: meque vivum ejus coetus membrum esse et perpetuo mansurum. Da bekannter Maßen nach Fr. 21 dieses Katechismus der Glaube nicht bloß in die gewisse Erkenntnis und das Fürwahrhalten, sondern auch in das herzliche Vertrauen gesetzt wird, so darf auch hier unter dem wahren Glauben nicht bloß eine dogmatische Ueberzeugung, sondern es muß auch eine im Leben sich erweisende Gesinnung verstanden werden. Dies zeigt denn auch sofort die Antwort auf Fr. 55, die zur Gemeinschaft der Heiligen die uns schon aus Calvin bekannte gegenseitige Hülfeleistung der Heiligen rechnet, wenn sie auch in erster Linie die Theilnahme an allen Schätzen Christi nennt. Die ganze Behandlung ist also in diesem Katechismus so, daß von der Kirche lediglich der gläubige Begriff ausgesprochen und die Kirche dargestellt wird, als ob sie nur Glaubensgegenstand wäre.

Im Corpus doctrinae orthodoxae, das aus einem Commentar zum Katechismus besteht, macht Ursinus die Bemerkung, das Symbol handle proprie de vera Dei ecclesia. Demgemäß lautet die Definition der also lediglich als Glaubensgegenstand, d. h. als Reich Christi gefaßten Kirche: Est coetus hominum ab aeterno electus a Deo ad vitam aeternam quem inde ab initio mundi ad finem usque filius Dei sibi ex universo genere humano per spiritum suum et verbum in fide vera consentientem colligit, tuetur et conservat, tandemque glorificat gloria et vita aeterna. Die zweite Frage, nach Absolvirung der ersten, die auf das quid geht, ist die Frage: quotuplex est ecclesia? Von vornherein muß es als schlechte Systematik bezeichnet werden, daß hier erst die Unterscheidung von

vera et falsa vorgebracht wird; denn diese Unterscheidung betrifft nicht die Arten, was doch in quotuplex liegt, sondern die Ausscheidung der richtigen aus allen unrichtigen Definitionen. Aber es rächt sich hier wieder der Grundfehler aller protestantisch-orthodoxen Lehre von der Kirche, daß im Wesentlichen die Kirche als Glaubensgegenstand aufgegeben und durch das Reich Christi ersetzt ist, und daß dabei dennoch dem symbolum zuliebe für die sichtbare Anstalt und die zugleich als kirchenbildender Faktor wirkende geglaubte göttliche Absicht der gleiche Ausdruck, ecclesia, beibehalten wird. Ursin bemerkt mehr geistreich als zutreffend, von einer falschen Kirche könne nur insoweit die Rede sein, als auch ein schlechter Grammatiker doch immer noch ein Grammatiker sei. Er übersieht, daß falsch und schlecht nicht äquivalente Begriffe sind, daß das erstere Adjektiv den Bestand des damit bezeichneten Begriffes als solchen negirt, das letztere hingegen nur eine der Verbesserung bedürftige Qualität anzeigt. Die wahre Kirche nun scheidet sich nach Ursin in die triumphans im Himmel und in die militans auf Erden. Letztere ist duplex, sichtbar und unsichtbar. V i s i b i l i s est coetus in genere humano amplectentium et profitentium integram et incorruptam doctrinam legis et evangelii, et utentium sacramentis secundum institutionem divinam, et profitentium obedientiam erga doctrinam: in quo coetu multi regenerantur a Spiritu sancto per verbum ad vitam aeternam, multi etiam sunt non renati vel hypocritae, consentientes tamen de doctrina et ritibus externis. Seu est coetus consentientium de doctrina, habens multa membra mortua seu non regeneratos. Darauf bezögen sich Mtth. 27, 21 und 13, 24. 42. I n v i s i b i l i s est coetus electorum et regeneratorum, qui sunt de coetu visibilis ecclesiae. Haec enim ecclesia, quamdiu in terris adhuc militat, semper latet in ecclesia visibili. Alias dicitur ecclesia sanctorum. Qui sunt de hac ecclesia, nunquam pereunt: neque ulli in ea sunt hypocritae, sed soli electi. Auf sie bezögen sich Joh. 10, 28 u. 2. Timoth. 2, 19. Invisibilis autem dicitur, non quod homines sint invisibiles, sed quia fides et pietas est invisibilis. nec agnoscitur nisi ab iis, in quibus est, et quia vere pios ab hypocritis in ecclesia visibili nos non possumus certo dignos-

cere. Sowohl die sichtbare als die unsichtbare Kirche ist theils universalis, theils particularis. Ecclesia visibilis catholica est coetus omnium profitentium doctrinam per totum mundum sparsus. Visibilis ecclesia particularis est coetus profitentium doctrinam in certo loco. So ist auch die unsichtbare Kirche universalis, quatenus omnes electos, ubicunque locorum sint et quocunque tempore vixerint, unam habent fidem; hinwiederum ist sie particularis, quatenus in hoc vel in illo loco eandemhabent fidem. Alle Particularkirchen aber sind Theile der allgemeinen Kirche und zwar die sichtbaren der sichtbaren, die unsichtbaren der unsichtbaren. Zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche besteht aber ungefähr derselbe Unterschied wie zwischen dem Ganzen und dem Theile. Invisibilis enim latet in visibili, ut pars intoto. Die erstere wird die Kirche der Auserwählten, die letztere die der Berufenen genannt.

Diese Lehre weicht, wie nicht näher nachgewiesen werden muß, von den Aufstellungen der Reformatoren sehr bedeutend ab, mehr aber von Luther als von Zwingli. Sie ist aber dennoch in direkter Abhängigkeit von der durch Wiclif und Hus angebahnten und durch Zwingli und Calvin, theilweise auch Luther ausgebauten Auffassung entstanden. Im Wesentlichen ist Dies nun die gemeinsam protestantisch-orthodoxe Lehre von dem Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, und als solche ist sie auch in das Gemeindebewußtsein des evangelischen Volkes übergegangen.

Von Ursinus ist in seinem Volumen tractationum theologicarum Neustadii Palatinorum 1584 eine Catechesis hoc est rudimenta religionis christianae S. 620—651 enthalten, die eine äußerst lehrreiche Uebersicht über den Abschluß der reformirten Lehre des Reformationszeitalters darbietet und auch deßhalb sehr interessant ist, weil sie gleich von vornherein das Christenthum als foedus gratiae und den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium S. 623 dahin definirt, daß ersteres das foedus naturale, letzteres das foedus gratiae enthalte, also die Grundzüge der Föderalmethode schon ausdrücklich ausspricht. Auf S. 630 und 631 wird die Lehre von der Kirche in kurzen, markigen Sätzen ganz in Uebereinstimmung mit dem corpus doctrinae gegeben. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Antwort auf die Frage: Quae hujus sanctorum in Christo communionis ratio

est? Schon die Frage zeigt, daß sich Ursin nicht mit der Angabe des Umfanges begnügt, sondern zur völligen Erklärung des Begriffes auch eine Aussage über das Wesen dieser communio für nöthig erachtet. Seine Antwort lautet: Spiritus sanctus, qui in Christo habitat, idem in omnibus sanctis habitans vinculum est arcanum et insolubile, quod ipsos Christo copulat, et vitam ac justitiam aeternam in illis operatur similem ei, quae in Christo est, ut corpus cum Christo unum facti, eo ipso velut membra ex capite et palmites ex vite pendeant vitamque et benedictionem accipiant et eodem spiritu inter se quam arctissime cohaereant. Der Fehler, dem wir sonst so häufig begegnen, daß nur die Mitglieder der wahren Kirche, aber nicht Dasjenige genannt wird, was als in ihnen lebend sie zu Mitgliedern derselben macht, ist also hier auf das Richtigste vermieden. Hingegen hängt es mit dem allgemein protestantischen Uebelstande der Bezeichnung zweier verschiedener Begriffe durch das eine Wort Kirche zusammen, daß erst nach dieser Begriffsbestimmung die Unterscheidung zwischen visibilis und invisibilis eintritt. Uebrigens findet vom einmal eingenommenen Standpunkt aus der Uebergang in durchaus correkter Weise statt, indem darauf hingewiesen wird, daß, weil nur der Herr die Seinen kenne und wir also mit körperlichen Augen die Kirche nicht wahrzunehmen vermögen, wir uns, um zu derselben zu gelangen, ad visibilem ecclesiam anschließen müssen. Es sollte eben nur statt Kirche schlechthin und communio sanctorum Reich Gotttes und dann statt ecclesia visibilis Kirche schlechthin gesagt werden. Doch dazu hätte es einschneidenderer Reformen bedurft, als im Geiste und vielleicht auch in der Aufgabe des 16. Jahrhunderts lagen.

Die reformirten Bekenntnißschriften spiegeln den Gang ab, den die Entwicklung unseres Dogma's in der Privatarbeit der Dogmatiker nahm.

In der Tetrapolitana von 1530 findet sich hierüber nichts Eigenthümliches. Sie nennt auch die invisibilis nicht. Sehr unentwickelt ist der Kirchenbegriff in der böhmischen Confession von 1535, zwar in protestantischem Geist entworfen, aber ohne dogmatische Bedeutung. Die erste Basler Confession von 1534 stellt (Niemeyer S. 81 u. 92) nur den gläu-

digen Begriff von der Kirche auf, ohne irgend welche Unterscheidung von visibilis und invisibilis und ohne irgend welche Bestimmung über die Beziehung des Glaubensgegenstandes zur äußeren Anstalt oder Gemeinschaft. Die zweite Basler oder erste helvetische Confession von 1536 setzt (Niemeyer S. 109 u. 118) die Erläuterung hinzu, daß zwar die Kirche Christi nur den Augen Gottes bekannt sei, aber an einigen von Christo selbst eingesetzten Riten, so wie auch am Worte Gottes und an der richtigen Disciplin als an äußerlichen Zeichen erkannt werden könne, so daß Niemand außer durch besonderes göttliches Privileg ohne diese Zeichen zur Kirche dürfe gezählt werden. Die gallicanische Confession von 1561 läßt es sich (Niemeyer S. 323 u. 336) nur angelegen sein, die wahre Kirche zu definiren, die sich selber in der Folgsamkeit gegen das Wort Gottes und in der Ausübung der wahren Religion documentire, so daß von Kirche nicht mehr die Rede sein könne, wo weder das Wort Gottes angenommen, noch der diesem gebührende Gehorsam geleistet, noch der Gebrauch der Sacramente aufrechterhalten werde. Hingegen die erste schottische Confession von 1568 sagt (Niemeyer S. 349), nachdem sie zuerst den gläubigen Begriff aufgestellt und entwickelt hat, ausdrücklich: Haec ecclesia est invisibilis, soli Deo nota, qui solus novit quos elegit. Sie umfasse die triumphirende und die streitende Kirche und zwar in letzterer die jetzt und die erst zukünftig auf Erden lebenden gegen die Sünde und den Satan Streitenden. Diese Kennzeichen fänden sich in denjenigen Städten, Dörfern und Orten von Schottland, welche reformirt heißen. Dagegen wiederum folgt die belgische Confession in der von der Dordrechter Synode sanktionirten endgültigen Fassung dem Typus des Beza, der statt unsichtbar und sichtbar wahr und falsch sagt. Die Kirche ist das von Gott gewollte Institut, das sich durch Wort Gottes, Sacramente und Kirchenzucht als das göttliche legitimirt, weder an Ort noch an Zeit noch an Person gebunden ist und allein den Weg zur Seligkeit weist.

In eigenthümlicher Weise gebraucht das neben dem Heidelberger Katechismus angesehenste Symbol der reformirten Kirche, die zweite helvetische Confession von 1566 (Niemeyer S. 504) das Prädicat invisibilis von der Kirche. Diese wird

zuerst ganz in der Weise von Beza als die göttliche Institution der Heilsgemeinschaft und der Heilsvermittlung dargestellt. Dann wird aber erinnert, daß nicht alle Diejenigen extra ecclesiam seien, welche an den Sacramenten keinen Theil haben, da Dies auch ohne ihre Schuld geschehen könne; ja auch vorübergehende Glaubensuntreue und Schwachheitssünden scheiden noch nicht von ihr. Ganz schüchtern nimmt Bullinger selbst die den Lutheranern so anstößige Zwinglische Lehre von der Seligkeit der edlen Heiden mit den Worten (S. 503) in Schutz: Scimus enim Deum aliquot habuisse in mundo amicos extra Israelis rempublicam. Weiter heißt es, die Kirche könne der Zahl nach so reducirt sein, daß sie nahezu aufgelöst scheine. Und nun folgt S. 504: Unde et ecclesia invisibilis appellari potest, non quod homines sint invisibiles ex quibus ecclesia colligitur, sed quod oculis nostris absconsa, Deo autem soli nota judicium humanum saepe subterfugiat.

Rud. Hofmann, Symbolik (Leipzig 1857), S. 455 sagt von den reformatorischen Bestimmungen des Kirchenbegriffes, sie hätten weder die historische, noch die ideale Kirche vor Augen, sondern die Kirche ἐνώπιον τοῦ κυρίου, welche Christus als die seinige anerkenne; deßhalb hätten wir auch nur eine dogmatische Definition zu erwarten, und weil man Dies nicht beachtet, so sei neuerdings von den verschiedensten Seiten der symbolischen Begriffsbestimmung der Kirche manche Unbill zugefügt worden. Diese Bemerkung paßt besonders auf die Ausführungen der Helvetica posterior. Bullinger entwickelt weder den Begriff der sichtbaren noch der unsichtbaren Kirche in seinem Bekenntnisse, sondern stellt eine solche Lehre auf, welche geeignet ist, unmittelbar praktisch die wahre Kirche von der falschen zu unterscheiden und den Beweis zu liefern, daß die reformatorische die wahre sei. Bei ihm herrschen dieselben praktischen Gesichtspunkte vor wie bei Beza. Allerdings führt ihn sein Kirchenbegriff dazu, den Ausdruck invisibilis als ein in gewisser Hinsicht gerechtfertigtes Prädicat der Kirche zuzulassen; aber deßhalb trennt sich ihm die Kirche nicht in zwei Theile, deren einer sichtbar und deren anderer unsichtbar ist. Vielmehr ist ihm die Unsichtbarkeit der Kirche nur ein Prädicat, welches der Kirche schlechthin zukömmt, sofern sie zu gewissen

Zeiten und unter einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet wird. Allein interessant ist es, daß er und Luther, die sich in ihrer Gesammtauffassung der Kirche so nahe stehen, in der Bestimmung Dessen, was der Kirche das Prädicat der Unsichtbarkeit verleiht, so weit auseinandergehen. Luther findet die Unsichtbarkeit in dem Geiste, der die Kirche erfüllt und zur Kirche macht, Bullinger in der Unmöglichkeit, daß menschliche Augen die wahren Anbeter Gottes als solche erkennen. Wird im Begriff Kirche der Hauptnachdruck auf die den coetus ausmachende Menge gelegt, so liegt Bullingers Erklärung näher; fassen wir dagegen die Kirche mehr als Anstalt, denn als Gemeinschaft auf, so werden wir zu Luthers Bestimmungen hingeleitet. Trotz aller Erörterungen Calvins über die Mütterlichkeit der Kirche, überwiegt doch im reformirten System die Ansicht, daß die Kirche Produkt des Werkes Christi sei und aus der Christlichkeit der Christen immer neu hervorgehe, während sich für Luther die Kirche viel mehr als Basis der Christlichkeit zeigt und demgemäß an den Beginn der christlichen Entwicklung stellt.

Die 39 Artikel der englischen Kirche sprechen art. 19 (Niemeyer S. 605) nur von der ecclesia visibilis, der keine invisibilis gegenübergestellt wird, während sich die puritanische Confession (Niemeyer im Appendix, p. 36 sq.) sehr scharf und klar über den Unterschied in der traditionell orthodox protestantischen Weise ausspricht. Beachtenswerth ist, daß dabei das Epitheton Reich Christi der sichtbaren Kirche zuerkannt wird. Wir stoßen hier auf das reine Gegenstück zur römischen Kirche: evangelische Prämissen in der Dogmatik und katholisirende Folgerungen für die Praxis, wie es sich oft bei sektirerisch angelegten Naturen findet, gestattet sich hier eine ganze protestantische Körperschaft. Man möchte sagen, es sei der Donatismus in kirchlicher Gestaltung.

Auf festländischem Gebiet zeigt den gewöhnlich für orthodox gehaltenen Kirchenbegriff erst die Declaratio Thoruniensis von 1645 als symbolisch geworden auf (bei Niemeyer S. 685). Echt reformirt ist die ohne Nennung des Namens doch gegen die Lutheraner gerichtete Erklärung, daß man eine Particularkirche nicht mehr als vera ecclesia anerkennen könne, wenn sie das vinculum caritatis christianae mit andern das Fundament bewahrenden Kirchen hartnäckig abreiße.

Gehen wir wieder zu den Darstellungen über, welche die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche bei den Dogmatikern gefunden hat, so wäre es zu ermüdend und würde zu allzu vielen Wiederholungen führen, wenn eines jeden einzelnen Dogmatikers Auffassung und Behandlungsweise ausführlich mitgetheilt werden sollte. Ich beschränke mich daher darauf, nur Dasjenige zu erwähnen, was für einen besonders bedeutenden Dogmatiker resp. Polemiker besonders charakteristisch oder was zur Erhellung einzelner wesentlicher Punkte von hervorragendem Interesse ist. Des Benedikt Aretius problemata theologica, 1580 Tom. III, p. 370 erwähne ich nur der Vollständigkeit wegen. Das traditionell Gewordene erscheint dort schon als überkommener Begriff, mit dem der Dogmatiker wie mit gegebenen Größen operirt, ohne die Begriffe selbständig aus eigenem religiösen Leben zu erzeugen. Ungleich wichtiger, eigentlich kaum in diesem Zusammenhange zu nennen, ist die großartige Panstratia, vom Franzosen Daniel Chamier begonnen und durch vier Foliobände durchgeführt, denen dann Joh. Heinr. Alsted noch einen fünften Band hinzufügte. Es ist Dies das umfangreichste, scharfsinnigste und gelehrteste Werk, welches die protestantische Polemik der römischen Kirche entgegengesetzt hat. Im fünften Bande wird die Lehre von der Kirche besprochen. Gleich im Anfange des zweiten Capitels des ersten Buches wird gesagt, falsa ecclesia sei diejenige Kirche, welche ψευδωνύμως oder falso Kirche heiße. Hier handle es sich um die wahre Kirche, die vom Ganzen oder vom Theil ausgesagt werde und in beiden Rücksichten verschiedene conditiones, accidentia et circumstantias besitze. Also ein indirektes Zugeständnis, daß jeweils nach den verschiedenen Beziehungen das eine Wort Kirche ein anderes Objekt bezeichne oder daß mit dem einen Ausdruck ganz verschiedene Begriffe verbunden werden. Unmöglich kann bei solcher Behandlung Confusion ausbleiben. Der Katholicismus ist wissenschaftlich im Rechte, wenn er der protestantischen Lehre, so wie sich diese ausgebildet hat, Mangel an Consequenz vorwirft; aber eben so gewiß ist es, daß der Protestantismus das gute Recht des Gewissens vertritt, das in dem historischen Institut der römischen Kirche nicht die Trägerin derjenigen Prädicate zu erkennen vermag, welche sich im

neunten Artikel*) des apostolischen Glaubensbekenntnisses auf die Kirche gehäuft finden. Cap. 2, § 5 u. 6 geben die traditionell gewordenen Definitionen der visibilis et invisibilis. Eigenthümlich ist nur, daß die Kirche wegen des Gotteswortes und der Sacramente sichtbar genannt wird, quae in oculos et aures incurrunt, sicut et alia externa ecclesiae officia. Genauere Erörterungen bietet § 12. Cap. 3, § 2 wird der Stand der Controverse zwischen den Reformirten (catholici) und den Römischen (pontificii oder papistae) folgender Maßen formulirt: Sitne ecclesia Christi militans, quatenus vere et formaliter mysticum Christi corpus est, cujus membra sunt homines electi vera fide praediti, an, inquam, sit per se et sua natura sive per essentiam suam nobis hominibus aspectabilis, ita ut digito quasi monstrari aut sensibus externis vere apprehendi ac dijudicari possit? Hierauf antworten die Reformirten mit Nein, die Papisten dagegen mit Ja.

Nun muß aber gegen diese ganze orthodox protestantische Entwicklung des Begriffes der unsichtbaren Kirche erinnert werden, daß nicht klar genug hervorgeht, ob dieselbe die jeweils berufenen oder überhaupt alle electi umfasse. Der unglückliche Gesammtausdruck ecclesia, der durch die Autorität des symbolum als durchaus festzuhaltender die Protestanten zur Unterscheidung der visibilis und invisibilis zwang, nöthigte immer in der Hauptdefinition an die visibilis, an die Anstalt zu denken, und verleitete demgemäß, die electi nur als vocati in dem coetus praedestinatorum vorzustellen. Den Katholiken gegenüber mußte aber daran festgehalten werden, daß auch Ungetaufte zur Kirche gehören können. Als gemeinsam christliches Bekenntnis galt freilich, daß, wer keine Religion oder eine andere als die christliche bekenne, außerhalb der Kirche stehe. Aber wie verhält es sich mit ungetauften, doch erwählten und noch vor der Taufe sterbenden Kindern? wie mit denjenigen, welche erwählt und getauft sind, aber vor den Jahren des Bewußtseins, also des bewußten Glaubens,

*) Es darf ja wohl die Eintheilung des symbolum, welche in der römisch-katholischen und in fast allen außerdeutschen reformirten Kirchen, also in mehr als zwei Dritteln der Christenheit gilt, auch in deutschen theologischen Abhandlungen als bekannt vorausgesetzt und als die bequemere angewendet werden.

sterben? Die Panstratia, Tom. V, lib. I, c. 8, § 2 hilft sich mit der Annahme, daß diese fide interna extra ordinem vom heiligen Geist begabt worden und also ipso actu de ecclesia seien. Die nichtgetauften erwachsenen Christen aber sind in ecclesia catholica partim ex consilio Dei vi electionis, partim ipso actu vi vocationis. Welche aber nicht erwählt sind, Die gehören nicht zur ecclesia catholica, sondern nur zur externa et particularis.

Aus dem Geiste der reformirten Confession heraus ist diese Auskunft ganz richtig getroffen; aber sie hebt über den Widerspruch nicht hinweg, daß die unsichtbare Kirche einerseits nur die electi vocati umfaßt, andererseits schlechthin die electi. Denn wenn wir auch gelten lassen, daß es außer der vocatio externa et ordinaria, die sich durch die bekannten kirchlichen Gnadenmittel vermittelt, noch eine vocatio extra ordinem gebe, so ist doch jedenfalls bei den vor der Taufe sterbenden Kindern, die es nicht bis zu den anni discretionis bringen, unmöglich, eine solche Vermittlung des Heils an den Seelen anzunehmen, welche, ohne zum opus operatum herabzusinken, noch einen realen Begriff von vocatio zuläßt. Schließlich kommen wir auf die electio als den einzig zureichenden Grund der Seligkeit und, im vorliegenden Fall, der Zugehörigkeit zur Kirche hinaus. Damit löst sich uns aber der Begriff der Kirche, sofern diese mater credentium sein soll, vollständig auf. Wir haben dann statt einer ecclesia invisibilis nur noch einen coetus electorum, der, unsern Augen verborgen, vor Gott die Gesammtheit aller Derer bildet, welche im Reiche Christi sich befinden und aus mancherlei Volk und auf mancherlei Weise aus der Welt in den Himmel eingesammelt werden.

Die Disputationen des Franz Gomarus sind für unsern Zweck unbedeutend. Wichtiger ist desselben Autors Anti-Costerus, dessen drittes Buch De ecclesia seu speculum verae ecclesiae überschrieben ist. Das 12. Capitel weist die Gründe zurück, mit denen Coster, dessen Enchiridion controversiarum auch von Alsted in der Panstratia weitläufig widerlegt wird, die visibilitas der Kirche behauptete. Gomarus gründet die Unsichtbarkeit der Kirche darauf, daß, was Glaubensgegenstand sei, niemals sichtbar sein könne, daß sich das Reich Gottes Lc. XVII in den

Herzen befinde und daß es die fides sei, per quam apostoli erant Christi et ecclesiae membra. Namentlich die beiden letzteren Gründe sind von Bedeutung. Sie zeigen das Reich Christi als das Wesen der eigentlich so zu nennenden Kirche und geben nicht bloß eine Definition des Umfangs, sondern auch des Gemeingeistes der unsichtbaren Kirche an. In der Polemik gegen den Jesuiten zu Cöln wacht der protestantische Geist in Gomarus auf, der sich in den Disputationen als verknöcherter Orthodoxer zeigt.

Johann Wolleb scheint eine schärfere Behandlung anzubahnen, insofern er von der invisibilis nur redet, um zu zeigen, daß dieselbe ad vocationis specialis doctrinam gehöre; denn aus den dieser eigenthümlichen Wirkungen werde erkannt, wer zur ecclesia invisibilis gehöre, nämlich aus dem Glauben, aus der Liebe und aus Aehnlichem. Allein dieser guten Bemerkung wird weiter keine Folge gegeben. Die Prädicate una, catholica, sancta werden doch bei der Lehre von der visibilis behandelt, und da sie selbstverständlich nur respectu electorum nachzuweisen sind, so haben wir wieder die alte Verwirrung.

In völlig scholastischer Weise führt Marcus Friedrich Wendelin Christianae theologiae libri duo l. I, c. 28 den Begriff der Kirche ein. Gott beherrsche die Geschöpfe nach dem Fall judicando und ulterius regendo. Das judicare besteht in dem remunerari, punire und instaurare; das instaurare geschieht per mediatoris constitutionem, exhibitionem et applicationem, so daß also die ganze Heilsverbindung, wie sie durch Christi Person und Werk zu Stande kömmt, zuerst durchgesprochen wird, ehe der Dogmatiker bei dem ulterius regere anlangt. Dieses ulterius regere vollzieht sich an den Menschen triplici regimine, nempe ecclesiastico, politico, oeconomico, und hier erst tritt der Begriff der Kirche auf. Es läßt sich für diese Behandlung sehr Vieles und Gewichtiges sagen. Die Kirche erscheint so nämlich wirklich als Das, was sie historisch ist, als das Produkt der Stiftung des Gottesreiches durch Christum auf Erden, als die geschichtliche Vermittlung der durch Christum der Menschheit zu Theil gewordenen geistigen Güter, somit, wie es sein soll, als Frucht und als Same. Ihre Mütterlichkeit ist damit wirklich begründet, ihr Charakter als Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft

bewahrt. Aber diese Behandlung erfordert dann auch unerbittlich die strenge Scheidung der Kirche in diesem Sinne von dem Reiche Christi, welches Glaubensobjekt ist. Dazu jedoch gelangt der orthodoxe Dogmatiker nicht. Wie alle seine Genossen versteht Wendelin (l. l. p. 792: ecclesia Judaica quae olim erat sola vera) das jüdische Gemeinwesen mit unter der Kirche. Es vermischen sich in der Orthodoxie immer die beiden Begriffe christliche Kirche und göttliche Heilsanstalt. Um auch den Erwählten und der Heilsanstalt des alten Bundes gerecht zu werden, trüben sie den Begriff der Kirche, der doch nur auf die christliche Stiftung gehen kann. Schon die Zusammenordnung von Kirche, Staat und Familie deutet auf eine Verwirrung hin. Denn Familie und Staat sind die von Gott gesetzten natürlichen Ordnungen menschlichen gesitteten Zusammenlebens. Es sind die natürlichen großen Culturordnungen und Culturbedingungen, die an sich insofern Nichts mit Christenthum und Nichts mit Heidenthum zu thun haben, als ohne Staat und Familie keine Civilisation denkbar ist. Civilisirte Völker hat es vor und neben dem Christenthum gegeben; hingegen gab es niemals und nirgends in dem Sinne, in welchem allein ohne Zweideutigkeit das Wort verstanden werden kann, außerhalb des Christenthums eine Kirche. Diese ist ein specifisch christlicher Begriff, und daß sie ein solcher ist, wird von allen Orthodoxen zugestanden, indem sie in die Definition selber immer eine Beziehung auf Christum aufnehmen, indem sie Christum als caput ecclesiae erklären, indem sie die unio cum Christo capite zum wesentlichen Merkmal der Zugehörigkeit zur Kirche machen. Ordnen wir sie nun dennoch wie Wendelin (und manche andere Orthodoxe beider protestantischen Confessionen) mit Staat und Familie zusammen, so ist Dies entweder eine bloß empirische Classification des gegenwärtig Vorhandenen, oder, wenn es begrifflich sein soll, eine Vermengung der Begriffe, eine Coordination von bloß cognaten, aber nicht wirklich coordinirten oder disjunkten Begriffen. Kirche, Staat und Familie sind zwar hervorragende Gemeinschaften und werden jedem Menschen sofort als besonders wichtige und in praktischer Hinsicht gleichstehende Begriffe einleuchten. Aber stellen wir sie nur so empirisch den einen neben den andern, so eröffnen wir uns eine

Quelle von nicht endenden Mißverständnissen. Wir können nämlich, sobald wir die Coordination ernsthaft nehmen, diese nur dann vollziehen, wenn wir unvermerkt dem Begriff der Kirche, der das Christenthum zur Voraussetzung hat, den Begriff der religiösen Genossenschaft substituiren. Dann fällt aber die Berechtigung weg, auf diesen Begriff die Prädicate una, sancta, catholica anzuwenden. Bewegen wir uns Nichts desto weniger in der Vorstellung, welche bei Wendelin ihren scholastisch vorzüglich formulirten Ausdruck gefunden hat, so bewegen wir uns in einem verworrenen Begriffscomplexe, und wenn wir Wendelins Stellung zur Frage nach der invisibilis präcisiren wollen, so können wir es wiederum nur so, daß wir ihm zwar das Verdienst zuerkennen, der Kirche überhaupt eine Stellung im dogmatischen Lehrgebäude angewiesen zu haben, welche ihrer geschichtlichen Bedeutung entspricht, daß er aber wegen seiner Gebundenheit an das symbolum apostolicum, richtiger romanum, an einer begrifflich reinen Unterscheidung zwischen visibilis und invisibilis verhindert war.

Um gegen die alten Orthodoxen ganz gerecht zu sein, darf man nicht übersehen, daß sie, sobald sie gründlicher auf die Sache eingehen, meistentheils die Mehrdeutigkeit des Wortes ecclesia oder der diesem Worte im Allgemeinen entsprechenden biblischen Ausdrücke in dem biblischen Sprachgebrauche nicht bloß zugeben, sondern sogar einläßlich erörtern. So schreibt z. B. Samuel Maresius Collegium theologicum seu systema breve, 6. Ausgabe, loc. XV de ecclesiae nomine et partibus p. 341 sqq.: Ecclesia werde in der heiligen Schrift genommen 1) in genere pro quolibet coetu, etiam tumultuantium et malignantium, 2) bisweilen für den mystischen Leib Christi; 3) zuweilen für einzelne Genossenschaften der Gläubigen, wie die Gemeinde zu Rom oder zu Korinth; 4) jeweils nur für die Vorsteher im Gegensatz zum gläubigen Volk; 5) am Häufigsten für jene allgemeine Gesellschaft und religiöse Menge der den Glauben an Christum bekennenden Menschen, welche aus dem ganzen Menschengeschlecht durch Gottes Wort gesammelt und zum Dienste Gottes und zu ewiger Glückseligkeit in besonderer Weise berufen ist. In dieser letztern Rücksicht sei im symbolum von der Kirche die Rede und

komme ihr hauptsächlich in Unterscheidung vom Zustande unter dem alten Bunde im neuen Bund der Name katholisch zu und zwar respectu locorum, personarum, temporis, partium. Daraus folgert Maresius ohne Weiteres den Hussischen Kirchenbegriff. In der Kirche seien die Einen nur äußerlich, die Andern auch innerlich, weßhalb den Einen der Name membrum ecclesiae nur aequivoce, den Andern dagegen univoce eigne. Der Angriff der Gegner auf die Unsichtbarkeit der Kirche scheitere an den verschiedensten Bibelstellen. Habet quidem ecclesia nomen a vocatione, sed ab ea, quae fluit ex praedestinatione, uti modo visum: et ei corpori mystico sua insunt organa vitae et operationis spiritualis, nempe Spiritus sanctus et fides aliaeque virtutes theologicae et morales, quae ab ipsa electione fluunt. Da nun Maresius wenige Zeilen nachher, wie er von den catechumeni et excommunicati spricht, sagt: quos dum negant Pontificii esse membra ecclesiae et nihilominus pertendunt posse servari, agnoscunt contra seipsos, non esse de necessitate salutis, ut quis sit visibile membrum visibilis ecclesiae, und da er doch im Uebrigen den Kirchenbegriff mit der Lehre vom Kirchenregiment und Allem, was hiemit zusammenhängt, vollständig entwickelt, ohne auf den Unterschied von visibilis et invisibilis sich einzulassen, so erhellt deutlich, daß diese Bezeichnungen als dogmatische termini zwar für den protestantischen Gedanken wirklich bezeichnend, aber doch viel eher durch die gegnerische Polemik als durch die innere Nothwendigkeit evangelischer Glaubensdarstellung in allgemeinen Gebrauch gekommen sind. Erst im folgenden locus (S. 395), wo er von den adjuncta ecclesiae zu handeln beginnt, bringt Maresius eine genauere Darlegung der invisibilitas, und auch hier ist es wieder unverkennbar, daß die Unterscheidung vom Dogmatiker zwar acceptirt wird, aber als eine solche, welche keineswegs gerade dieser Ausdrücke bedurft hätte, sondern an sich durch nominis ecclesiae acceptio primaria, d. h. durch die Definition der Kirche als Gemeinschaft der Erwählten und Vereinigung derselben als eines Leibes mit dem Haupte Christus vollständig ausgedrückt wäre.

Maresius verwahrt sich, wie manche andere Protestanten, ausdrücklich dagegen, als ob er mit visibilis und invisibilis die

Kirche zu einer doppelten mache; wie die Verleumdung der Papisten laute. Allein diese sogenannte Verleumdung ist, die Sache bei Licht betrachtet, doch nicht so ohne allen Grund. Zwar nennt Maresius nur electio, fides, caritas, quae sunt formalia verae ecclesiae als das Unsichtbare. Demnach scheint es, als ob er den Kirchenbegriff Luthers adoptire, wenigstens was die Unsichtbarkeit anlangt. Aber hier kömmt nur zu Tage, daß auch Luthers betreffende Aufstellungen keineswegs genügen. Denn sobald man mit denselben Ernst macht, gelangt man sofort zu einer Unterscheidung von zwei in einander vorhandenen und doch nicht in einander aufgehenden Gemeinschaften. Das sollten die Protestanten frischweg zugeben. Es ist nicht ehrenvoll für den Protestanten, sei er Lutheraner oder Reformirter, sich vor papistischer Nachrede zu fürchten. Zwischen den Päbstlichen und den Evangelischen handelt es sich ja nicht bloß um Mißverständnisse; sondern was uns von den Päbstlichen in Bezug auf den Kirchenbegriff trennt, Das verbindet uns gerade mit Christo. Wenn uns nun vorgeworfen wird, wir stellten eine doppelte Kirche auf, so ist Dies nicht bloße calumnia Pontificiorum, sondern protestantische Thesis, so lange wir uns nicht entschließen können, in unserm Glaubensbekenntnisse Kirche durch Reich Gottes zu ersetzen. Wir können unter der Herrschaft des Sprachgebrauches, den wir unrevidirt übernommen haben, Dem nicht entgehen, daß wir ecclesiam duplicem machen. Es ist der nothwendige Behelf, der natürliche Ausdruck für die Behauptung der Protestanten, daß zwar die Kirche niemals untergehen könne, vielmehr immer wieder durch die größten Bedrängnisse sich zu sichtbarer Gemeinschaft hindurcharbeite, daß sie aber zu Zeiten den Sinnen doch nicht mehr wahrnehmbar existire. Könnte der Protestantismus sich nur entschließen, den Begriff der Kirche auf Das zu beschränken, was diese ihrer Natur nach ist, nämlich die weltliche Gestalt des Gottesreiches, das nicht von dieser Welt ist!

Auch Gisbert Voetius Disput. select. tom. V ereifert sich in seinen determinationes aliquot de ecclesia § 2 dafür, daß die Unterscheidung in visibilem et in invisibilem nicht generis in species aut speciei infimae in individua sei; sed est distinctio ecclesiae, secundum diversos status interiorem scil.

et exteriorem consideratae. Und der viel spätere Daniel Wyttenbach Tentamen theol. dogm., Tom. III, § 1315 wiederholt denselben Gedanken. Aber bei beiden Dogmatikern ist dieser Bemerkung weiter keine Folge gegeben. Wyttenbach bringt nur Traditionelles, und Voetius hält seine Erörterungen in so knöcherner Manier und so ohne tieferes Eingehen auf die religiöse Seite der Frage, daß wir füglich von denselben Umgang nehmen dürfen.

Daß durch die Föderalisten eine lebendigere Behandlung des Kirchenbegriffes Platz gewonnen, läßt sich von vornherein erwarten. Momma, Witsius, Braun haben das föderalistische System theils übertrieben, theils mit den gewöhnlichen orthodoxen Auffassungen vermittelt. Sie bieten über unser Lehrstück Nichts, was besondere Erwähnung verdiente. Das eigentlich Föderalistische ist bei Coccejus, dem Stifter der Schule, in anregenderer und frappanterer Darstellung zu finden. Diejenige Veranstaltung Gottes, durch welche das Menschengeschlecht aus der Sünde errettet wurde, ist die Ersetzung des foedus operum durch das foedus gratiae. Wo das foedus gratiae waltet, da ist also Reich Gottes. Damit es aber unter den Menschen ins Leben trete, bedarf der Mensch einer heilskräftigen Berufung, und da nun der Ursprung der Kirche innerhalb des unter den Fluch gerathenen Menschengeschlechtes, der Urheber aber in dem erwählenden und von der Welt absondernden Gott zu suchen ist, so kann die Kirche nur per vocationem zu Stande kommen. Demgemäß wird Summa theol. cap. 78 de habitudine ecclesiae ad regnum mundanum § 4—7 ein dem Lutherischen sehr ähnlicher Begriff von der Unsichtbarkeit der Kirche entwickelt. Allein es ist zu unterscheiden zwischen dem Offenbarwerden des Wortes Gottes und dem Offenbarwerden der δόκιμοι. Wir können nicht unfehlbar wie Gott über die Menschen richten und haben uns deßhalb an den coetus vocatorum anzuschließen.

Ganz richtig und im Geiste seiner Confession faßt Coccejus die Kirche als das Produkt des foedus gratiae auf. Indem er sich an Luthers Bestimmung der Unsichtbarkeit der Kirche anschließt, bringt er, das Traditionelle durchbrechend, ein wesentliches Moment zur Geltung. Aber ununterschieden vom regnum Christi

bleibt die Kirche das schließliche Ergebnis der Weltentwicklung vgl. c. 86 de regno ecclesiae § 1. Wir sehen aus Coccejus c. 40, § 18 sqq., daß die Unterscheidung zwischen visibilis et invisibilis in engstem Zusammenhange steht mit der Unterscheidung der beiden foedera; allein auch hier, wie in so manchem Punkte ist Coccejus mehr anregend, als daß er seinen reichen und fruchtbaren Gedanken die volle und befriedigende dogmatische Gestalt zu geben vermocht hätte.

Melchior Leydecker De veritate religionis reformatae gehört nicht eigentlich zu den Föderalisten, reiht sich hier aber doch ungezwungen an. Ich hebe ihn vorzüglich deßhalb hervor, weil er, so weit es die Voraussetzungen der Schule, resp. der protestantischen Tradition zulassen, die Unterscheidung zwischen visibilis et invisibilis in besonders guter Weise einführt und begründet. Nachdem die fünf ersten Bücher die Oekonomien der drei trinitarischen Personen besprochen, handelt das sechste von der Kirche, als dem objectum oeconomiae ss. trinitatis. Zugleich aber ist sie auch effectus dieser Oekonomie. Wie es die reformirten Orthodoxen, namentlich die föderalistischen lieben, wird die Kirche theils als Reich Gottes, theils als Volk Gottes geschildert, immer aber als Objekt und Effekt 1) aeternae praedestinationis, 2) redemptionis, 3) regenerationis. So wird zugleich der prädestinatianische und der historische Standpunkt gewahrt. Denn so kann behauptet werden, daß die Kirche nicht bloß an sich Ausführung ewiger Decrete, sondern auch geschichtlich ex vocatione ist und in der mystischen Gemeinschaft mit Christus als dem Haupte ihren Bestand hat. Daran knüpft nun Leydecker die Bemerkung, daß die sichtbare Kirche als die nothwendige Erscheinungsform der unsichtbaren aus dieser entstehe, wie die Liebe zu den Gläubigen nothwendig aus dem Wesen der Wiedergeburt folge, c. 1, § 25. — Die weitere Ausführung ist ohne specielles Interesse; aber die praktische Bedeutung (auch in homiletischer und katechetischer Beziehung), die dieser Erkenntnis des genetischen Verhältnisses zwischen visibilis et invisibilis zukömmt, liegt auf der Hand.

In eigenthümlicher Weise sucht Peter van Mastricht Theoretico-practica theologia (Ausg. von 1724) die Einheit der

Kirche zugleich mit dem Unterschiede zwischen visibilis et invisibilis zu retten. Es sei überhaupt nur Eine Kirche; diese aber sei unsichtbar, quoad formam et statum suum internum, unionem scil. cum Christo, quae fide peragitur, sichtbar hingegen quoad formam et statum externum, professionem scilicet. Natürlich sei sie nicht tota simul sichtbar, sondern nur in suis partibus, aber auch nicht bloß in membris singularibus, sondern auch in congregationibus membrorum distinctis, durch die nicht bloß die Kirche sichtbar werde, sondern auch in verschiedene Particularkirchen auseinandergehe. Als sichtbare aber sei sie mehr oder weniger conspicua oder auch geradezu latens, welch Letzteres zu geschehen pflege per haereses, persecutiones et profanos mores grassantes.

Das ist gewiß viel eher Luthers als Zwingli's Lehre. Wir treffen übrigens diese Unterscheidung zwischen visibilitas und conspicuitas der Kirche auch bei einem andern nicht weniger berühmten Orthodoxen jener Zeit an, der zugleich das Herkömmliche in schärferer Weise ausspricht.

Franz Turrettini Institutio theologiae elencticae pars III gibt S. 9 dreierlei Bedeutungen des Wortes ecclesia an, die unsichtbare, die sichtbare und die repräsentative Kirche. Zwingli hatte in seiner bahnbrechenden Periode die Stelle Mtth. 18, 7 dazu verwendet, um seinen Begriff von der sichtbaren Kirche als der einzelnen Kilchhöre zu begründen. Hier muß derselbe Ausspruch Christi dazu dienen, eine reformirte ecclesia repraesentativa, d. h. an der Stelle der römischen Hierarchie die Kirchenherrschaft der Presbyter mit dem Pfarrer an der Spitze zu begründen. Im reformatorisch reformirten Geiste ist Dies nicht gedacht.

Als Glieder der wahren Kirche dürfen, wie Turrettini loc. XVIII, quaest. 3 in Uebereinstimmung mit allen Reformirten lehrt, nur die electi betrachtet werden. Ausdrücklich aber verwahrt er sich S. 24 dagegen, daß sola electio zur Begründung der Mitgliedschaft genüge, da nämlich die vocatio hinzukommen müsse und zwar efficax. Ehe ein Erwählter efficaciter berufen sei, gehöre er nur destinatione, noch nicht actu zur Kirche. Quaest. 7 spricht Turrettini von der invisibilitas. Die geschichtliche Einleitung ist bemerkenswerth. Die Papisten hätten gelehrt, weil die Protestanten ihre Kirche vor Luthers Auftreten nicht nachweisen konnten,

so sei von ihnen die Unterscheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche ausgesonnen worden. Allein Dies sei gar nicht der Frage entsprechend. Wenn früher die Kirche so zahlreich und so wahrnehmbar gewesen wäre wie jetzt, so müßte doch die katholische Kirche unsichtbar genannt werden. Was die Papisten über den Ursprung der Unterscheidung vorbringen, Das gehöre gar nicht in die Besprechung der vorliegenden Frage, sondern zu der erst später zu behandelnden Controverse de perpetua eminentia et conspicuitate ecclesiae quoad statum externum. Der wahre Ursprung der Frage sei vielmehr der, daß die Papisten die Streitfragen über Ablaß, Rechtfertigung und Bußwerke aus der Schrift nicht in einem ihnen günstigen Sinne entscheiden konnten und deßhalb vor das Tribunal der Kirche brachten. Da nun ihnen zufolge die Kirche nur in der sichtbaren Hierarchie bestand, so habe Luther nicht bloß dieses Tribunal nicht anerkannt, sondern auch nicht einmal zugegeben, daß die Hierarchie Kirche genannt werden dürfe. Denn die wahre Kirche sei nicht nach dem äußerlichen Bekenntnis oder nach der Unterwerfung unter den römischen Pontifex zu bemessen, sondern allein nach dem Glauben und der innerlichen Frömmigkeit, die nicht unter die Sinne fallen. Die Frage nach der Unsichtbarkeit könne demnach minder nothwendig erscheinen, wenn man zuvor schon zwischen dem status internus et externus unterschieden und wenn man festgestellt habe, daß die Kirche nur aus den erwählten und berufenen Gläubigen bestehe. Es sei klar, daß danach die Kirche unsichtbar genannt werden dürfe; aber um der außerordentlichen Wichtigkeit der Sache willen, müsse eine eingehende Untersuchung angestellt werden.

Aus dieser Untersuchung möge hier nur der Beweis eine Stelle finden, welcher von Turrettini für die orthodoxe protestantische Ansicht gegeben wird. Turrettini führt denselben: 1) ex natura ecclesiae, quae ex solis fidelibus constat; 2) aus Röm. 2, 28; 3) ex forma et adjunctis ecclesiae, d. h. aus der Thatsache, daß das die Kirche Constituirende, electio, vocatio efficax, unio cum Christo, spiritus, fides, regeneratio, inscriptio legis in cordibus, cultus λογικός et spiritualis, etwas Unsichtbares und Innerliches sei; 4) ex capite Christo; 5) aus dem Umstande, daß wir im Symbol die Kirche zu glauben geheißen werden [!],

ein Glaubensobjekt aber immer etwas Unsichtbares sei; 6) aus Luc. 18, 20, da die Kirche das Reich Christi sei; 7) aus Evang. Joh. 4, 23, wo die wahren Anbeter, qui constituunt veram et proprie dictam ecclesiam, als Solche bezeichnet werden, welche im Geist und in der Wahrheit anbeten, was sinnlich nicht wahrnehmbar ist.

Leonhard Riissens Summa theologiae ist im Allgemeinen und ganz besonders in diesem Lehrstück nur ein Auszug aus Turrettini's großem Werke. Beim jüngern Friedrich Spanheim wird in dem Controversiarum de religione elenchus der betreffende Streitpunkt ohne irgend welche eindringende Erörterung erwähnt. Auch Rudolph Rudolphs Commentar zum Pfälzer Katechismus bietet nichts Nennenswerthes hierüber, die eine Bemerkung S. 301 ausgenommen, daß die dem Propheten Elias unsichtbar gewordene Kirche den götzendienerischen Feinden doch nicht habe unbekannt gewesen sein können, da sie ja wohl wußten, weßhalb sie ihn verfolgten. Es kömmt also doch immer darauf hinaus, daß das Reich Gottes, soweit es Gemeinschaft von lebenden Erdenbewohnern ist, sichtbar wird, und daß demnach auch Dasjenige, was die Protestanten mit Recht von der sichtbaren Kirche als solcher unterschieden wissen wollen, nicht in der Unsichtbarkeit verharrt. Ein anderer berühmter Commentator des Heidelberger Katechismus, Hermann Alexander Roell, vermeidet deßhalb in seiner Auslegung von Fr. 54 und 55 die Ausdrücke visibilis et invisibilis und gibt auch der Sache nach diese Unterscheidung im traditionellen Sinne nicht. Für ihn gibt es im eigentlichen Wortverstande nur Eine Kirche als ecclesia vera, die streng prädestinatianisch und föderalistisch, vom Verfasser als die durch professio veritatis et exercitium pietatis sich kundgebende gelehrt wird. Illa ecclesia, civitas Babylon, unde alii propter errores exiverunt, ist S. 393 die meretrix der apocalypsis und nichts Anderes als das Pabstthum.

Am Ende dieses Zeitraumes stehen noch ein Paar hochangesehene Dogmatiker, welche einen Ueberblick und Rückblick auf die gesammte orthodoxe Lehrentwicklung gestatten. Benedikt Pictet Theologia christiana 1696 eröffnet S. 811 das von der Kirche handelnde 13. Buch seines Werkes mit der Erklärung:

Hactenus de officiis et beneficiis Christi diximus; jam ordo postulat, ut de ecclesia, cui uni destinantur et applicanda veniunt, dicamus; nec enim alium in finem venit Servator in mundum, quam ut ecclesiam sibi compararet et ad communionem gratiae et gloriae vocaret. Man muß sich diese durchaus orthodoxe Aeußerung vor Augen halten, wenn man die einzelnen Bestimmungen der Orthodoxie über die Lehre von der Kirche in ihrem Zusammenhange verstehen will. Das Heilswerk und die ganze Erscheinung des Heilandes im Fleische gilt nach reformirter Anschauung nur den dazu Bestimmten, den zum Heile Vorausbestimmten. Ihre Totalität ist die Kirche; aber diese ist nicht bloß die Gesammtheit der Erwählten ohne Weiteres, sondern sofern sich an ihnen das in Christo sich verwirklichende Decret vollzieht; also können die Erwählten nur insofern als Glieder der Kirche betrachtet werden, als sie durch die wirksame Berufung mit Christo thatsächlich vereinigt werden. So ist die Hauptbestimmung des Begriffs der wahren Kirche schon gegeben, nämlich ihre Bezeichnung als Corpus Christi mysticum, und die Antithese gegen den römischen Kirchenbegriff ist fertig. Vor der donatistischen Verirrung bewahrt aber die Gesammtanschauung der Confession, nämlich die Lehre, daß die ganze Weltentwicklung Ausführung des Decretes sei. Denn wollte man eine vor der Zeit von der palea gereinigte Kirche, so würde man nicht mehr eine Ausführung des Decretes, sondern an die Stelle der auf die Herausarbeitung der Kirche abzielenden Weltgeschichte eine eigenmächtige, also nichtige, in sich selbst sowohl ohnmächtige als unwahre bloße Idee haben und setzen. Daß es so sein muß, wie es ist, weil das in der Zeit Geschehende medium exsecutionis des Decretes und also von Gott vorher versehen ist, das ist ja gerade das Axiom der reformirten Weltansicht. Also kann man nicht gleichgültig gegen die das Bleibende verwirklichenden äußern Mittel sein; aber diese sind selber nicht zum Bleiben bestimmt, sondern nur das seiner Zeit abzutragende Gerüste, und darum ist die wahre Kirche Etwas, was jetzt nur in sehr eingeschränktem Sinne sichtbar sein kann.

Ueber den Unterschied zwischen visibilis et invisibilis bringt Pictet nichts Besonderes vor. Er lehnt sich in allem Wesentlichen

an seinen Genfer Landsmann Turrettini an. Nur c. VI (p. 833) ist beachtenswerth, daß, nachdem pura verbi divini praedicatio, legitima sacramentorum administratio und disciplinae exercitium in Uebereinstimmung mit den übrigen orthodoxen Reformirten als die drei notae der wahren Kirche angegeben worden sind, hinzugefügt wird: Sed inprimis puram verbi divini praedicationem; nam non parem habet necessitatis gradum sacramentorum administratio, quae abesse ad tempus potest, ut visum in ecclesia Israelitica in deserto, quae circumcisione caruit: idem dicimus de disciplinae exercitio.

Das opus palmare der reformirten orthodoxen Dogmatik ist Joh. Heinr. Heideggers Corpus theologiae christianae. Im 2. Bande S. 503—553 handelt locus XXVI von der Kirche. Das Hierhergehörige ist, um die Gesammtlehre der Confession im Auszuge hier mitzutheilen, Folgendes:

Die electi sind das Object des foedus gratiae, und zwar kömmt ihnen als durch innige gegenseitige Gemeinschaft Verbundene der Name „Kirche" zu. Ecclesia bedeutet in der heiligen Schrift nirgends ein bloßes heiliges Gebäude, vielmehr immer eine heilige Genossenschaft berufener Menschen. In eigentlicher und hervorragender Weise ist Kirche coetus seu collectio hominum electorum, vocatorum et fidelium, quos Deus per verbum et spiritum e statu peccati in statum gratiae et ad aeternam gloriam vocat. Nur von dieser Kirche ist die Rede, wenn in der Schrift der Kirche besondere Verheißungen gegeben werden. Vocatio ecclesiam facit; unio et communio [scilic. membrorum cum Christo] ostendit; fides constituit, utpote quae ecclesiae τὸ εἶναι suum impartitur. Die Kirche ist Christo ihrem Haupte sowohl unterworfen als geeint, und dadurch sind auch ihre Glieder unter sich mit einander verbunden. Die communio sanctorum ist die Erklärung des Wesens der Kirche und bezieht sich theils auf die Gemeinschaft der Glieder mit dem Haupte, theils auf ihre Gemeinschaft unter einander, wonach sie alle Güter gemein haben. Anschaulich und lebendig wird die von Calvin und Ursin gegebene Auslegung des Ausdruckes weiter entwickelt. Mit § 14 beginnt die Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche. Heidegger macht zuerst electio,

quae ecclesiam destinat, vocatio, quae eam efficit, et fides, quae eam constituit, als Dasjenige namhaft, um dessen willen die Kirche, welche Christum zum Haupt und Könige habe, nicht von dieser Welt sein und nicht die Natur eines glänzenden und scheinenden Weltreizes besitzen könne.

Vielmehr sei die Natur dieser Kirche so, daß diese ein Glaubensgegenstand sei. Eben deßhalb könne aber auch nur Gott die wahren Glieder der Kirche, die echten Schafe Christi kennen. Nichts desto weniger vermögen wir aus den Wirkungen des die Kirche Hervorbringenden und Belebenden zu ersehen, wo die Kirche ist, also auch, ob diese oder jene Gemeinschaft zu ihr gehöre, wenn auch nur Gott in Bezug auf die einzelnen Menschen unfehlbares Urtheil hat. Sichtbare äußere Zeichen seien es ja keineswegs, in welchen jede menschliche Gemeinschaft bestehe; denn wenn es sich auch so in der natürlichen bürgerlichen Gemeinschaft und in der äußern kirchlichen verhalte, so stände es doch in geistlicher Gemeinschaft anders; was diese zusammenhalte, der Geist, der Glaube, die ungeheuchelte Liebe, sei nur Gottes Auge kund und offenbar.

Heidegger übersieht hier, daß auch in den natürlichen Gemeinschaften ein unsichtbares Band, ein unsichtbarer Gemeingeist vorhanden sein muß, wenn sich die Gemeinschaft erhalten soll. Denn was ist der Patriotismus und das Nationalgefühl, der Corpsgeist und das Standesbewußtsein Anderes? Nehmen wir solche Gefühle aus den betreffenden Körperschaften oder Genossenschaften weg, so gehen diese unrettbar dem Verfall entgegen. Aber darin hat Heidegger Recht, daß in dem Reiche Christi noch vielmehr als in allen andern Gemeinschaften das Wesentlichste unsichtbar ist, und auch darin hat er den gemeinsam protestantischen Gedanken sehr richtig erfaßt, daß er die Unsichtbarkeit in erster Linie auf die der Kirche inwohnende Gemeinschaft mit Christo und die daraus fließenden Gnadengüter bezieht, worin er mehr auf Luthers Fährte wandelt, dann aber hieraus auch die Unsichtbarkeit, weil nicht mit Untrüglichkeit erkennbare Zugehörigkeit der einzelnen Menschen zur Kirche ableitet, was der bei Zwingli vorherrschende Gesichtspunkt ist.

Der Kirche haben wir uns, fährt § 15 fort, unter Gefahr des ewigen Todes anzuschließen, aber nur nach innerer Gemein-

schaft ohne Weiteres, nach äußerer nur bedingungsweise, nämlich so weit es Zeit und andere Verhältnisse gestatten. Eine sehr beachtenswerthe Erklärung gibt § 21 über den Begriff des Katholischen. Derselbe wird, da es ja (§ 20) eine vox ἄγραφος, d. h. ein nicht buchstäblicher in der heiligen Schrift enthaltener Ausdruck sei, aus dem Sinn des Etymon abgeleitet. Gleichwie nämlich die Philosophen katholisch oder lateinisch universale nicht ex actu, sondern ex potentia definiren, indem sie Dasjenige καθόλου statuiren, was seiner Natur nach geeignet sei, in mehreren Dingen zu sein, so werde Kirche, Glaube, Religion so genannt, nicht als Das, was zu Einer Zeit Viele befolgen oder bekennen, sondern was Viele an irgend einem Ort oder Zeit bekennen können, oder weil Viele es bekennen sollten. Gleicher Weise sei nicht diejenige Kirche katholisch, welche viele zu gleicher Zeit berufene Erwählte und Gläubige umfaßt, sondern diejenige, welche Viele umfassen kann. In gründlicher und ansprechender Weise wird weiterhin ausgeführt, daß die Gemeinschaft der Heiligen, so wie die Versammlungen der Gläubigen, also das gesammte kirchliche Leben mit seinen Zusammenkünften eine nothwendige Folge davon seien, daß der Mensch von Natur ein ζῶον πολιτικόν ist. Aber daß diese Gemeinschaft zugleich mit christlicher Freiheit bestehe, ist eine Folge von Glaube, Liebe und Klugheit. Zum Heile sind diese äußerlichen Zusammenkünfte nur limitirter Weise nothwendig, und wo sie um der Noth der Zeit willen nicht stattfinden können, da tröstet den Gläubigen die innerliche, durch Christum bewahrte Gemeinschaft mit den gläubigen Erwählten.

Dieser letztere Gedanke ist es gewiß, der dem Dogma von der unsichtbaren Kirche in den evangelischen Kreisen, namentlich in confessionell freisinnigen und praktisch gläubigen, so viele Liebe zugewendet hat. Das Herz wird ja einem jeden Menschen, welcher Christum und die Brüder lieb hat, bei dem Gedanken warm, daß er einer über den ganzen Erdkreis verbreiteten, in allen kirchlichen Denominationen vorhandenen und in Christo vereinigten Genossenschaft von Erben des ewigen Lebens angehört. Ist es nicht die unsichtbare Kirche, mit der einst Elias von Gott selbst getröstet wurde? Ist es nicht sie, mit der wir uns über die Misere des Confessionalismus, wie über die Prüfungen einer ungläubigen

Zeitströmung erheben? Auch das unvollkommen gefaßte Dogma hat reichen Segen gestiftet. Die innerliche Frömmigkeit des evangelischen Gemüthes nährt sich an dieser protestantischen Idee nicht minder kräftig, als die sinnliche Andacht der Römischen an dem sichtbaren Glanz ihrer Pabstkirche. Daß Heidegger auch von solchen religiösen Erfahrungen weiß, ist mit ein Zeichen von dem lebendigen christlichen Geist, in welchem sein ebensosehr durch erbauliche Stimmung, wie durch gründliche Gelehrsamkeit ausgezeichnetes Corpus theologiae verfaßt ist.

Die Gläubigen können aber nicht bloß wieder mit Gläubigen, sondern müssen vielfach mit Heuchlern religiöse Gemeinschaft pflegen. § 29: Daraus fließt ein anderer in der Schrift auch vorkommender Begriff der Kirche, nämlich daß sie sei coetus seu congregatio eorum, qui Christum Dominum suum profitentur et verbi divini praedicati ac sacramentorum communione sociantur. Es wird aber nicht jedwede den Namen Christi bekennende Menge Kirche genannt, sondern nur eine solche Menge, welche wahrhaft Gläubige und Heilige in sich hat. Deßhalb nehmen wir nicht zwei Kirchen an. Denn die eigentlicher und erhabenerer Weise sogenannte Kirche existirt, so lange sie auf Erden streitet, nicht für sich allein und gesondert. Es ist also nur eine verschiedene Betrachtungsweise. § 31: Nominis duntaxat ambiguitatem notamus, et diversas ejusdem ecclesiae σχέσεις, prout illa vel seorsim consideratur vel una cum hypocritis commixta est, distinguimus.

Wir kommen hier zu einem Punkte, über welchen die orthodoxen Darstellungen offenbar noch nicht Licht genug verbreitet haben, auch Heidegger nicht. Zwar müssen wir zugeben, daß die Orthodoxie, nachdem sie einmal die Kirche als das Objekt und den Effekt der Heilsoffenbarung definirt hatte, berechtiget war, die unter dem Kirchennamen gehende Gemeinschaft von Gläubigen und Heuchlern als Etwas zu bezeichnen, was eigentlich gar nicht Kirche sei und diesen Namen nur improprie führe. Allein abgesehen davon, daß auch die proprie et augustius dicta ecclesia einerseits alle electi, wenigstens in der göttlichen Präscienz, andrerseits nur die electi vocati et credentes umschließt, ist die Kirche doch gerade als die irdische Anstalt die Vermittlerin, durch die den electi die vocatio, also die volle Theilhaberschaft zukömmt. Diese

Mütterlichkeit der Kirche muß im dogmatischen Begriff mit ausgedrückt werden, und daß das Glaubensbewußtsein der Protestanten sich so einseitig an die proprie dicta ecclesia heftet, ohne die ethisch-religiöse, die praktische Bedeutung der, ich will hier lieber sagen unvollkommenen, weil aus Gläubigen, Heuchlern und offen Ungläubigen bestehenden Kirche zu würdigen, ist gewiß eine der Hauptursachen der so häufigen und so vielfach ihres Zieles verfehlenden kirchlichen Secessionen im Protestantismus. Diejenige Genossenschaft, durch welche sich den electi die vocatio vermittelt, ist keine andere als die von der Orthodoxie als improprie dicta bezeichnete Kirche. Gerade dadurch, daß die Kirche ihre Thüren allem Volk aufthut, sofern es nur den Namen Jesu Christi bekennen will, gelangt die vocatio an die Vorherversehenen. Gewiß kann eine Anstalt nur so weit als Heilsanstalt wirken, als in ihr schon Heil und also auch, da dieses in den Menschen ist, Heilsgemeinschaft enthalten ist. Aber die Heilsgemeinschaft erhält und erweitert sich naturnothwendig nur dadurch, daß sie sich nicht in sich selber abschließt, sondern missionirend, katechetisch und seelsorgerlich wirkt. Dadurch ist ihr reiner heilsgemeinschaftlicher Charakter schon alterirt und durch die Gemeinschaft mit Nicht- oder Nochnicht-Credentes versetzt. Durch die uneigentliche Kirche wirkt also die eigentliche Kirche sich selber aus. Dieser Thatbestand wird auch dadurch nicht verändert, daß sich etwa eine Gemeinschaft als église libre constituirt, um desto sicherer, und getreuer in dieser Absonderung Jesu Christo dem chef unique de l'église dienen und anhangen zu können. Sie muß ihre Kirche doch immer auf die Gefahr hin etabliren, hypocrites unter ihren Gliedern zu besitzen, und schon um der katechetischen Aufgabe willen gegenüber dem heranwachsenden Geschlechte, so wie wegen der von allen Christen anzuerkennenden Verpflichtung auf das judicium caritatis muß sich jede mit juristisch faßbarem Charakter ausgerüstete religiöse Genossenschaft gefallen lassen, ecclesia improprie dicta nicht bloß zu heißen, sondern auch zu sein.

Heidegger unterscheidet nun zwischen ecclesia externa et improprie dicta und ecclesia falsa. Die erstere, meint er § 32, müsse vor der letztern durch bestimmte Merkmale ausgezeichnet sein. Jeder Einzelne sei gehalten, sich selber durch die Kennzeichen

des thätigen Glaubens, der geduldigen Hoffnung und der arbeitsamen Liebe zu erforschen, ob er selber ein wahres und lebendiges Glied sei; in Bezug auf die Nächsten aber gelte das judicium caritatis, das die Gewißheit wahrscheinlich mache. Für die allgemeine sichtbare Kirche seien die Merkmale nicht controvers, nämlich Taufe und äußerliches Glaubensbekenntnis. Für die sichtbaren Einzelkirchen, von denen die einen reiner, die andern unreiner seien, gelte zwar auch das Urtheil der Liebe, doch müsse demselben das Urtheil der Wahrheit vorangehen. Sichere Kennzeichen der wahren sichtbaren Kirche sind nach § 36: 1) professio fidei in Christo conformata verbo Dei de Christo, woraus 2) fließen praedicatio publica verbi Dei et administratio sacramentorum, und endlich als ebenfalls wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen 3) cum societas quaevis ordine aliquo contineatur, qui certarum legum constitutione et observatione custoditur, ad plenam ecclesiae notificationem quodam etiam ecclesiae regimine seu disciplina cum ecclesiae natura consentanea opus est. Heidegger bemüht sich also, so weit es die Voraussetzungen der Schule gestatten, die Kirche nicht bloß als Volk, sondern auch als Reich oder Staat aufzufassen. § 38 bemerkt er, es sei noch Dreierlei festzuhalten: 1) Das Offenbarwerden der Kirche sei nicht der Art, daß durch dasselbe irgend einem Beliebigen feststehe, welches die wahrhaft Gläubigen seien, sondern daß im Allgemeinen feststehe, Gott habe immer noch ein Volk in der Welt und eine Kirche, die er von Irrthümern und Aergernissen reinigen wolle, jeder Gläubige aber bei sich selbst durch das Unterpfand des Geistes gewiß sein könne hinsichtlich der Gemeinschaft der Heiligen, und daß er mit gutem Gewissen könne Bekenntnis, Geduld, Fleiß und Werke als Zeugnisse seines Glaubens anführen, um bei den Menschen unsträflich und unverdammlich zu sein; 2) die Kennzeichen unterscheiden sich in Bezug auf ihre Nothwendigkeit dem Grade nach, da zum Sichtbarwerden der Kirche die reine Predigt absolut, die rechtmäßige Sacramentsverwaltung nicht unbedingt und die Kirchenzucht, sofern keine Anarchie einreißt, noch viel weniger nothwendig ist; 3) nicht bloß bei den Gläubigen, sondern auch bei den Ungläubigen gelten die Kennzeichen, bei jenen, um sie zu bestärken, bei diesen um sie zur Er-

kenntnis der wahren Kirche zu bringen. Denn wodurch die Kirche gesammelt wird und worin sie besteht, daran wird sie auch von den Ungläubigen erkannt, da die Erkenntnis sich durch die Ursachen vermittelt. Als gläubige und redende wird die sichtbare Kirche offenbar, doch nur Denen, welche in der Lage sind, das Wort zu hören und das Thun der Christen zu sehen. In den Personen und in den Versammlungen wird die äußere Kirche sichtbar. Die geringe Anzahl macht sie nicht unsichtbar. Immer muß unterschieden werden zwischen dem visibilem und dem conspicuam esse.

Eine sehr beachtenswerthe Bemerkung ist es endlich, wenn Heidegger § 53 sagt, allerdings sei die Kirche das regnum Christi, aber nur jene katholische sei Dies in absoluter Weise, oder relativ betrachtet sei sie es in der sichtbaren Partikularkirche, in der Berufene, Erwählte und Gläubige sind, hingegen nicht in einer Gemeinschaft von bloß Berufenen, aber nicht Erwählten. Ja gewiß ist Dasjenige, was die Orthodoxen die katholische Kirche nannten, nichts Anderes als das Reich Christi; aber diese Erkenntnis blieb für die Dogmatik ein todtes Capital. Joh. Friedr. Stapfer gab Institutiones theologiae polemicae universae, Tom. I, cap. III scil. 20 der gesammten Lehre vom Reiche Gottes und von der Kirche die gemeinsame Ueberschrift de civitate Dei und begann diesen Abschnitt mit den Worten: Cum civitas haec constet ex evocatis fidelibus, etiam vocatur ecclesia Mtth. 16, 18; Eph. 5, 25. Saepius tamen in S. literis vox civitatis Dei adhibetur, quae ab Augustino etiam retenta fuit, et nobis voce ecclesiae hic commodior visa ad sequentia demonstranda, unde cum Augustino ex S. literis eam retinemus. Das Wort, welches den Gedanken der Reformatoren ausdrückt, ist zweifelsohne bei Stapfer eher anzutreffen, als bei irgend einem seiner Vorgänger. Aber damit ist nur erst eine Aussicht auf entsprechendere Behandlung des Gegenstandes eröffnet. Materiell bietet Stapfer noch ganz das gewöhnlichste Traditionelle.

IV.

Die orthodox Lutherische Kirche.

Ueber die Ausbildung der confessionell Lutherischen Orthodoxie hat bekanntlich Heppe in verschiedenen Büchern die Ansicht geäußert, ursprünglich sei der gesammte deutsche Protestantismus Melanchthonisch gewesen und erst nachträglich einerseits Lutherisch fanatisirt, andrerseits dem Calvinismus in die Arme getrieben worden. Diese Auffassung finde ich in der Geschichte nicht begründet. Es ist nicht aus dem Bewußtsein des 16. Jahrhunderts heraus gesprochen, wenn man von einem deutschen Protestantismus im Unterschiede von dem außerdeutschen als von einem geschlossenen, seiner nationalen Eigenthümlichkeit bewußten Ganzen spricht. Zwar Luther war von starkem nationalem Gefühl erfüllt, ebenso Zwingli; aber die dogmatischen Gegensätze, welche die Beiden trennten, kamen ihnen nicht im Entferntesten als nationale zum Bewußtsein. Das politische und nationale Pathos, das unser Jahrhundert auszeichnet, trat in der Reformation weit zurück hinter das religiöse und theologische, und wir reden in einer jener Zeit gänzlich unverständlichen Sprache, wenn wir den Protestantismus als eine deutsche That hinstellen und einen specifisch deutschen Protestantismus, sei er Lutherisch oder Melanchthonisch gefärbt, uns ausdenken. Vielmehr war es das wahrhaftigste Bekenntnis der Reformatoren, wenn sie so oft und so nachdrücklich den Satz aufstellten, ecclesiam non esse alli-

gatam locis et personis. Luther stellte der römischen Kirche nicht die deutsche, dem Romanismus und Ultramontanismus nicht den Deutschkatholicismus, sondern schlechthin die evangelische, die christliche Kirche entgegen, und wenn man etwa sagen wollte, zwar sei das Deutschnationale den deutschen Protestanten nicht zum Bewußtsein gekommen, aber es stelle sich doch in den Lehr- und Bekenntnisschriften derselben eine von dem außerdeutschen Protestantismus sich bestimmt unterscheidende und den Melanchthonischen (oder, wie dann wieder Andere behaupten, den Lutherischen) Typus an sich tragende Besonderheit dar, wenn auch nur in dieser Weise ein besonderer deutscher Protestantismus herausgebracht werden will, so kann ich auch Dies nicht zugeben. Denn das Charakteristische der deutschen reformatorischen Bewegung ist gerade umgekehrt der Reichthum an mannigfaltigen und individuellen Entwicklungen des protestantischen Princips.

Freilich auch die hergebrachte Meinung, als ob so ziemlich von Anfang an, als einmal die Wittenberger von den Zürchern Notiz genommen, der lutherisch orthodoxe Lehrtypus in der Hauptsache sich festgestellt und die Melanchthonischen Abirrungen nur ausgestoßen habe, findet sich durch ein genaueres Eingehen auf die dogmengeschichtliche Bewegung jener Zeit nicht bestätiget. Es fand ein viel größerer Ideenaustausch statt, als gemeinhin angenommen wird. Oder wie könnten sonst Zwinglische Ideen in die Lutherische Dogmatik gekommen sein und sich in derselben unter Verdrängung des echt Lutherischen so festgesetzt haben, daß dem nachfolgenden Geschlecht das wahre Paternitätsverhältnis gänzlich aus dem Gedächtnis entschwand? Heppe hat insoweit Recht, als vor der Concordienformel die confessionelle Abgeschlossenheit noch nicht vorhanden war. Mit Recht weist auch Alexander Schweizer in den Centraldogmen darauf hin, daß vor dem Zustandekommen jener das confessionelle Lutherthum erst constituirenden Formel die Controverse zwischen den beiden protestantischen Confessionen sich noch nicht so weit erstreckte wie nachher. Aber der Grund hievon lag nicht in einer ursprünglichen Einheit des deutschen Protestantismus unter Melanchthons geistiger Führung, sondern vielmehr darin, daß verschiedene Parteien mit einander um die Herrschaft rangen und noch keine in den unanfechtbaren

Besitz derselben getreten war. Eben deßhalb erfuhren sie auch gegenseitig materielle Einwirkung auf einander. Sächsisch und schweizerisch, ober= und niederdeutsch lagen in der Theologie näher bei einander als in der Geographie. Zwar existirten sehr prononcirte Lehrtypen; aber ihre Vertreter wohnten durch ganz Deutschland zerstreut, und wenn das Bedürfnis der Polemik nicht darauf geführt hätte, so würde doch schon durch das unermüdliche Bemühen der Straßburger dafür gesorgt worden sein, daß man von den Gegnern Kenntnis nahm. Wie sehr aber Polemik und Apologetik geeignet sind, nicht bloß persönlich zu erbittern, sondern auch fremdes Gut unerkannt in fremdes Land zu bringen, Das weiß Jedermann. Von Zwingli mochten wohl wenige Lutheraner Etwas annehmen; aber durch Vermittlung Calvins und Calvinisch gefärbter Theologen drangen auch Zwingli's Ideen in die Kreise der Lutheraner ein, als das Lutherthum noch flüssig war. Daß aber so viele von den echten Ideen Luthers für die Dogmatik seiner Confession verloren giengen und durch Melanchthonische ersetzt wurden, ist dadurch leicht zu erklären, daß Melanchthon, wenn auch nicht durch seine kirchliche Haltung für das Ansehen seiner Person, so doch durch die Richtung seiner schriftstellerischen Thätigkeit für die Codificirung seiner Ansichten besser gesorgt hatte als Luther.

Ueber die Lehre von der Kirche und speciell ihrer Unsichtbarkeit finden wir bei den Lutherischen Dogmatikern des 16. Jahrhunderts noch sehr verschiedene Ansichten, ohne daß sich der Artikel zu einem confessionell controversen innerhalb der reformatorischen Richtung selber gestaltete. Nur in dem einen Punkte haben sie von Melanchthon die Losung angenommen, gegen die Lehre zu polemisiren, als ob außerhalb des coetus visibilis der christlichen Kirche Heil und Seligkeit gewonnen werden könnte. In der Negation der päbstlichen Anmaßungen und Behauptungen gehen sie mit den Reformirten einig. Der reformatorische Unterschied zwischen ecclesia visibilis et invisibilis aber wird theils mit diesem Ausdruck angenommen, theils durch die Melanchthonische Bezeichnung vera et falsa ersetzt, mitunter auch der Ausdruck invisibilis selbst direkt angegriffen.

Die Symbole schweigen von diesem Ausdrucke. In der repe-

titio confessionis Augustanae sive confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum vom Jahre 1551 (Heppe, Die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, S. 440 ff.) ist nicht der Kirchenbegriff der beiden großen Augsburger Bekenntnisse, sondern theilweise wörtlich der alterirte Lehrbegriff der Loci wiederholt. Auf demselben Standpunkte steht die aus demselben Jahre stammende Confessio Wuertembergica des Johannes Brenz (bei Heppe a. a. O., S. 544 ff.). Dieser Reformator hat sich bekanntlich durch seinen Katechismus einen besonders nachhaltigen Einfluß erworben. Wir gehen deßhalb etwas näher auf die Besprechung unseres Lehrpunktes in dem Catechismus pia et utili explicatione illustratus (Wittenberg 1552), p. 228—253 ein.

Einerseits unterscheidet Brenz vera et falsa ecclesia, vera et falsa membra, verlegt die signa ecclesiae in das Wort und die Sacramente und bringt die gewöhnlichen protestantischen Einwendungen gegen den katholischen Kirchenbegriff vor; andrerseits erhebt er mit großer Entschiedenheit p. 236 den Protest: Dicemusne ecclesiam esse invisibilem aut imaginariam tantum? Nihil minus. Ecclesia non est invisibilis et imperceptibilis, sed visibilis et perceptibilis congregatio hominum. Hiegegen muß sofort erwiedert werden, daß Dies eine Verschiebung der Frage ist, da Niemand behauptet, die Kirche sei lediglich unsichtbar. Es ist aber hervorzuheben, daß Brenz sich seiner dogmatischen Pflicht bewußt ist, die Consequenz seiner Ansicht anzuerkennen. Er stellt die Kirche wesentlich unter den Gesichtspunkt der Heilsanstalt, nicht der Heilsgemeinschaft, was er thun muß, wenn er so sehr die Sichtbarkeit betont. Dem entsprechend nennt er das Reich Christi geradezu als Produkt und Belohnung der Kirche p. 242: Quare cum confitemur, nos credere, esse ecclesiam catholicam et sanctam, admoneamur de nostra vocatione, et excitemur ad fidem et honestam vitam, ut simus et maneamus membra hujus sanctae et catholicae ecclesiae, et accipiamus coeleste regnum, quod paratum est huic ecclesiae ab exordio mundi. Für diese Auffassung kann Mtth. 25, 34 angeführt werden; da ist das Reich wirklich als Belohnung und als Frucht genannt; aber es ist nicht in Beziehung zur Kirche, sondern zur werkthätig bewiesenen Frömmigkeit gesetzt, während Brenz

selber einfach die Schafe zur Rechten als die echte Kirche bezeichnet. Damit kommen wir wieder in die Hussisch-reformatorische Gedankenverbindung hinein; zugleich werden wir aber auch vor die zwar von Hus und den Reformirten, aber nicht von Brenz gefühlte Nothwendigkeit gestellt, die Kirche, sofern sie die Gemeinschaft der Schafe im Unterschied von den Böcken ist, als eine vor dem Endgericht unsichtbare Gemeinschaft zu bezeichnen. Wir befinden uns also auch bei Brenz in einem Gedankencomplexe, dessen Fäden nicht völlig entwirrt sind.

In ähnlicher Richtung bewegen sich Wigand und Judex, die Verfasser des 1562 zu Mühlhausen im Elsaß erschienenen Corpus doctrinae d. i. die gantze leer vnsers Herrn Jesu Christi vnnd der Aposteln. Das Werk ist in zwei Theile getheilt, deren erster die Lehre Jesu und deren zweiter die Lehre der Apostel nach loci geordnet bringt. Die loci entsprechen sich in den beiden Theilen. Selbstverständlich setzt es bei dieser Behandlung viele ermüdende Wiederholungen ab. Die Lehre von der Kirche handelt zuerst von der wahren, dann von der falschen Kirche und zuletzt vom Reiche Christi. Erweckt sowohl diese Unterscheidung als auch manche gute einzelne Bemerkung die Hoffnung, hier eine dogmatisch reinliche Auseinandersetzung der Begriffe Kirche und Reich Gottes und somit eine bessere Behandlung des sonst unsichtbare Kirche genannten Begriffes zu finden, so werden wir Thl. II, fol. CCXXXII b durch die formelle Erklärung gründlich enttäuscht: „Derhalben ist das Reich Gottes vnnd seines Sons, das er hie auf Erden hat, nichts anders denn die Kirche. Derwegen gehöret alles auch zum Reich Christi, was da gesaget ist von der Kirchen.“ Schließlich dreht es sich denn auf diesem Standpunkt vorzüglich um die Beweisführung, daß die reformatorische Kirche die wahre sei. Zu den beiden von Melanchthon in der Augustana genannten Merkmalen, Wort Gottes (resp. reine Lehre) und rechtmäßige Sacramentsverwaltung treten noch die beiden andern: Beständigkeit und Gehorsam gegen das Predigtamt.

Dieses letztere Merkmal gibt auch Tilemann Heshus Examen theologicum 1569 loc. XII de ecclesia an, läßt aber das dritte, die Beständigkeit, weg. Die reformirte Dogmatik nennt bekanntlich als dritte nota ecclesiae verae die disciplina. Dem Sinne nach kommt

wohl Beides insofern auf Dasselbe hinaus, als ja auch die reformirte Scholastik eine ecclesia repraesentativa kennt und die Lutherische Dogmatik (Heßhus a. a. O., S. 194) den Zweck des dem Amte gebührenden Gehorsams darin sieht, daß dem Bekenntnis das Leben und die Sitten entsprechen sollen. Aber die Reformirten ordnen den ministri verbi Laienpresbyter bei; die Lutheraner drücken die Sache sofort hierarchisch aus. Heßhus kennt überhaupt nur eine ecclesia visibilis, ohne den Gegensatz invisibilis zu berühren. In der Kirche gibt es zwar auch Heuchler; aber außerhalb der Kirche gibt es kein Heil. Denn dieses ist ganz an das ministerium verbi geknüpft. — In den sexcenti errores Pontificiorum, die Heßhus 1577 mit antidotis versehen herausgab, wird S. 91 die Verdammung der Hussischen Definition als error aufgeführt. Die Unsichtbarkeit der Kirche wird wiederum nicht ausdrücklich gelehrt, mit besonderem Nachdruck die Gebundenheit der wahren Kirche an die Predigt des Wortes verfochten und die Freiheit derselben vom römischen Stuhle nachgewiesen.

In diesen Dogmatikern zeigt sich keine bemerkbare Spur vom Einfluß der Zwinglischen Lehre über die unsichtbare Kirche. Es sind Dogmatiker, welche zu ihrer Zeit in hohem Ansehen standen, aber heutzutage in den officiösen Lehrbüchern des confessionellen Lutherthums kaum irgend welche Berücksichtigung finden. Erheblich anders sieht es bei denjenigen Schriftstellern aus, welche den Namen haben, als ob sie die besonders zuverlässigen Zeugen des echt Lutherischen Lehrtypus wären. Ich beginne mit Martin Chemnitz. Er hat Loci theologici, P. III (1592), p. 141 sq. die schwierige Aufgabe, Melanchthons Loci, zu denen die seinigen nur einen Commentar bilden und die von der Unsichtbarkeit der Kirche Nichts wissen wollen, mit der Autorität Luthers auszusöhnen, der die wahre Kirche in gewisser Hinsicht doch unsichtbar nennt. Daß das ecclesiam non esse visibilem, sed esse numerum praedestinatorum, in quo Deus norit, qui sint sui, von Wiclif und Hus herkomme, weiß Chemnitz, eben so aber auch, daß Dies einen Streitpunkt bildete zwischen Luther und den Päbstlichen. Nun sagt er, 1) sei die Behauptung von Luther verfochten worden gegenüber der Einbildung, als ob die Kirche

wie Venedig, Frankreich oder das deutsche Reich ein sichtbares staatliches Gemeinwesen sei, 2) aber auch gegen die Sicherheit Derer, welche wegen ihrer sichtbaren Zugehörigkeit zur Kirche meinten, sie könnten nicht verdammt werden, und 3) damit die Kirche nicht nach solchen Aeußerlichkeiten, wie Macht, Ruhm, Gelehrsamkeit, große Menge, beurtheilt werde. Nun ist es richtig, daß solche Gründe für die Behauptung der Unsichtbarkeit der Kirche mit vorgebracht worden sind; aber sie sind nicht das Entscheidende und hätten für sich allein diese Lehre nicht hervorgebracht. Allerdings sind sie geeignet, über Melanchthons entgegenstehende Auffassung den Leser zu beschwichtigen; daß jedoch Chemnitz hiemit die Frage nicht gelöst, sondern nur umgangen hat, ist gerade dann am Besten ersichtlich, wenn wir erwägen, daß man diese Auffassung der ecclesia invisibilis vertragen und sich doch als Commentator, als Schüler und dogmatischer Verehrer von Melanchthon geriren kann.

Viel klarer und schärfer, aber allerdings auch viel reformirter hat schon mehrere Jahre früher Jakob Heerbrand Compendium theologiae (1578, hier nach der Ausgabe von 1585 citirt) p. 642 die Frage beantwortet: Estne vera Dei ecclesia visibilis an invisibilis? Er meint, die Kirche sei Beides diverso respectu; wenn sie pro coetu vocatorum genommen werde, so sei sie sichtbar, wenn hingegen pro electis tantum, dann unsichtbar. Außerhalb des coetus visibilis dürften freilich die electi nicht gesucht werden; aber in Bezug auf die Glieder der Kirche sei das judicium caritatis anzuempfehlen. Hier haben wir also in einer orthodox Lutherischen Dogmatik schon ganz das Zwinglisch-Calvinische Dogma mit Hintanstellung von Luthers und Melanchthons Lehre, nur daß gegenüber der Zwinglischen Weitherzigkeit die von Melanchthon und Calvin gelehrte Beschränkung des Heils auf den Kreis der sichtbaren Kirche angenommen ist.

Leonhard Hutter rechtfertigt in unserm Lehrstück das auf ihn gemachte Anagramm redonatus Lutherus nicht. Im Compendium locorum theologicorum (1610), loc. XVII, quaest. 10 schreibt er: Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, ecclesia militans dicitur esse visibilis, et omnes

eos complectitur, qui versantur in coetu vocatorum, sive sint pii sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et Spiritus sancti in cordibus fidelium habitantis, eatenus certe dicitur invisibilis et electorum propria. Dazu beruft er sich auf die Apologie. Ich führe hierüber nur an, was Ritschl a. a. O., S. 223 darüber sagt: „In diesem Satze ist die Existenz der unsichtbaren Kirche als Gemeinde der Erwählten und Heiligen abgesehen von den bekannten, von Luther bezeichneten Merkmalen und im Widerspruch mit Melanchthons ausdrücklichem Protest im dogmatischen Sinne ausgesprochen, also Zwingli's Meinung aufgenommen oder gar überboten. Denn Zwingli sagt die Unsichtbarkeit doch immer nur aus mit Rücksicht auf die Unfähigkeit der Menschen, einen Erwählten direkt zu erkennen; Hutter begründet das Prädicat auf die objektive Art der gemeinten Gemeinschaft, ohne sich als Lutheraner darüber Rechenschaft abzulegen, daß die Gemeinschaft im Glauben und im heiligen Geist abgesehen von Evangelium und Sacramenten gar nicht denkbar ist."

In sehr selbständiger Weise bringt Matthias Hafenreffer Loci theologici, p. 208 sqq. (nach der Ausgabe von 1622) die Lehre von der Kirche vor. Er behandelt das Werk Christi nach dem Schema des officium triplex*) und theilt p. 143 dem officium Christi regis die Sammlung, Vertheidigung und Krönung der Reichsbürger zu. Demgemäß fällt ihm die Verwaltung des munus regium mit der Lehre von der Kirche zusammen, so daß er p. 207 geradezu, nachdem von Christo dem Propheten die Rede war, sagen kann: Proxime ergo dicendum est de regno Christi seu ecclesia. Wie es Melanchthon z. B. in der Confessio Saxonica (bei Heppe S. 440) und späterhin noch systematischer die reformirten Scholastiker und Föderalisten darstellen, so ist auch für Hafenreffer die Kirche der Zweck des Werkes Christi. Diese Auffassung muß sich natürlich überall klarer oder weniger klar wiederfinden, wo ecclesia und regnum Christi

---

*) Ich bedauere, in meiner Abhandlung „Über das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex", Jahrbücher für deutsche Theologie, 1872, Hafenreffer übergangen zu haben.

identificirt werden. Interessant ist es aber, daß auch bei Hafenreffer in den specielleren Ausführungen über visibilis et invisibilis die specifisch Lutherischen Gesichtspunkte gegen die reformirten zurücktreten. p. 209 wird gefragt, was die Kirche der Erwählten sei. Die Antwort lautet: Est coetus vera fide amplectentium verbum Dei et utentium sacramentis divinitus institutis; quibus regenerantur, per fidem Christo capite inseruntur, et ab eodem vivificantur, sanctificantur, glorificantur. Das klingt gut Lutherisch; aber dann wird weiter gefragt: ob die Kirche sichtbar oder unsichtbar sei? Utrumque. Nam visibiles sunt electi, quatenus in externo visibili coetu ecclesiae versantur atque externo verbi et sacramentorum utuntur ministerio. Invisibiles autem sunt, quatenus vera fides in se invisibilis et nulli alii homini, sed soli Deo, cordium scrutatori, certo nota est. Das ist ächt Zwinglisch. Luther begründet die Unsichtbarkeit der Kirche mit dem geistigen Charakter der kirchlichen Güter und Gnadenmittel; Melanchthon verwirft die unsichtbare Kirche zuletzt ganz; Zwingli's Gesichtspunkt hingegen ist es, von welchem aus Hafenreffer die electi sowohl visibiles als invisibiles findet. Daß das Amt des Wortes und der Sacramente als ein externum ministerium erkannt wird, ist nicht Lutherisch. Luther hätte sich diese ganze Fragestellung nicht gefallen lassen. Er hätte gesagt: visibilis oder invisibilis bezieht sich überhaupt nicht auf die Menschen, welche in der Kirche sind, sondern auf das Wesen und den Charakter der Kirche selbst. Hingegen ist Hafenreffer insoweit wieder auf den Spuren von Luther, als er die Frage nach der Unsichtbarkeit der Kirche nur in Bezug auf die Kirche der electi erhebt und auch diese Kirche in einer Hinsicht sichtbar findet. Dadurch beschränkt er doch wieder in gewissem Sinne diese Frage auf die Kirche selbst, nämlich auf das Wesen, nicht bloß auf den Umfang derselben. Rein Zwinglisch-Calvinisch wäre die Unterscheidung von visibilis et invisibilis als parallel laufend mit der Unterscheidung von vocati et electi. Und diese Auffassung wird gerade in dem einflußreichsten aller Lutherisch-orthodoxen Commentare zum Lutherischen Katechismus; in Konrad Dietrichs Institutiones catecheticae depromptae e b. Lutheri catechesi vom Jahre 1613 vertreten. Dieckhoff hat

dieses berühmte Buch 1864 neu herausgegeben. In dieser Ausgabe heißt es p. 334 von der Kirche: Ratione adjunctorum militans vel est visibilis eorum, qui in coetu vocatorum versantur, sive pii sint sive impii, sic dicta ex adjunctis ob praedicationem verbi, usum sacramentorum, ritus ecclesiasticos et coetum hominum visibilem, quae in sensus incurrunt; vel invisibilis solorum electorum et vere credentium, sic dicta, quia fides ipsorum et electio soli Deo nota, hominum oculis videri non potest. Ubi nota: electos visibiles esse 1. qua homines, 2. coetus sacros frequentant, 3. verbi et sacramentorum ministerio utuntur; et invisibiles, quatenus fides in se invisibilis et electio Deo soli cognita, qui solus scrutatur corda. Auch die Ermahnung zum judicium caritatis fehlt nicht.

Damit war für die von Zwingli und Calvin ausgegangene und durch die Heidelberger Theologen ausgebildete Lehre von der ecclesia invisibilis innerhalb der Lutherischen Pastorenkreise der Sieg entschieden und Luthers Auffassung zur Ruhe verwiesen. Die angesehensten orthodoxen Dogmatiker der lutherischen Confession behandeln denn auch diesen Gegenstand durchaus so, als ob die reformirte Lehre die wahrhaft Lutherische wäre und als ob von den Reformirten eine ganz andere, ungeheuerliche Lehre vorgetragen würde.

Als ein Hauptzeuge für die antilutherische reformirte Lehre tritt vor Allem aus Johann Gerhard auf. Loc. XXIII de ecclesia, in Cotta's Ausgabe Bd. XI u. XII. Gerhard sagt hier kurz und bündig: Respectu vocatorum ecclesia dicitur visibilis, respectu electorum invisibilis. Wenn der Gegensatz von vocati et electi bestehe, so werde auch der Satz bestehen, quod vera ecclesia, quae est congregatio sanctorum, sit invisibilis; Bd. XI, S. 83 wird die Kirche unter Anderem speciell respectu externorum mediorum et instrumentorum visibilis genannt. Professio doctrinae, usus sacramentorum ac disciplina ecclesiastica gehören, wie ausdrücklich gesagt wird, zu dem die Kirche sichtbar Machenden. Unsichtbar aber ist die Kirche primario quidem et potissimum respectu fidei et internorum donorum Spiritus sancti in renatis, quae humanis oculis perspici nequeunt,

deinde etiam respectu capitis in mystico illo corpore, quod jam non videmus, et quia discretio bonorum ab hypocritis, quibus in visibili ecclesia intermixti sunt, soli divinae notitiae est relicta. Also auch, wo sich noch dunkle Erinnerungen an Luthers Lehre zeigen, wird die Ausführung sofort nach der Zwinglischen Seite hin gewendet.

Daß sehr bestimmt gelehrt wird: extra coetum vocatorum non sunt quaerendi electi, kann nicht befremden. Aber mit diesem scheinbar so einfachen Satze werden wir doch in große Schwierigkeiten verwickelt. Wie steht es denn um die zwar Erwählten, aber noch nicht Berufenen? Wenn der coetus vocatorum zu dem coetus aller Derer erweitert wird, welche irgend einmal Berufene sein werden, so haben wir in demselben wieder keine ecclesia visibilis. Zur Kirche der Erwählten gehören alle Erwählten; aber es ist noch eine unsichtbare Kirche, in der sich ein erst später Paulus werdender Saulus befindet. Oder ist Saulus überhaupt außer aller Beziehung zur Kirche zu denken, und darf die dogmatische Begriffsbestimmung gänzlich absehen von der erst einst noch werdenden Gemeinschaft? Die ecclesia catholica umfaßt doch die Gläubigen aller Zeiten. Sofern mit dem Ausdruck coetus vocatorum Ernst gemacht wird, gibt es thatsächlich außerhalb derselben electi, sofern aber sämmtliche electi, ob vocati oder vocandi zusammen als eine Totalität gedacht werden sollen, deckt sich dieser coetus weder mit dem Begriff des coetus vocatorum noch mit dem Begriff einer innerhalb sichtbarer Kirche vorhandenen Gemeinschaft. Somit läßt Gerhards Satz dogmatische Klarheit und Schärfe vermissen.

Die am Häufigsten citirten Lutherischen Dogmatiker stellen von Gerhard und Dietrich an im Wesentlichen die Lehre von der unsichtbaren Kirche übereinstimmend dar, nämlich nach den in der reformirten Weise vorherrschenden Gesichtspunkten, was nicht ausschließt, daß sie auch in diesem Stücke gegen die Calvinisten polemisiren. Bisweilen fehlt, wie bei König, der Ausdruck invisibilis. Dogmatische Eigenthümlichkeiten sind bei der Mehrzahl kaum zu verzeichnen. Außer König führe ich an Dannhauer, Calov, Scherzer, Baier und Hollaz.

Eine ausführlichere Betrachtung aber verdient Johannes

Musäus. In seinem Tractatus de ecclesia (1671) bedient er sich als technischer Bezeichnung für den Unterschied zwischen der Kirche, welche Glaubensgegenstand, und derjenigen, welche für die sinnliche Wahrnehmung vorhanden ist, der Ausdrücke ecclesia proprie sic dicta und ecclesia per synecdochen dicta. Seine Ausführungen sind namentlich dadurch interessant, daß er mehrere verschiedene Gesichtspunkte geltend macht, unter welchen die Kirche aufgefaßt werden müsse und unter welchen ihr verschiedene Prädicate zukommen. So geht er Pars I, Disp. II, § 81 sqq. (p. 111 sq.) darauf ein, daß sie als ens moraliter unum aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzt sei und dem menschlichen Körper entspreche, hingegen als ein sich immerfort durch Heranziehung neuer Gläubigen erhaltendes Ganzes nicht sowohl Christi Körper als vielmehr Braut und Frau und demnach die mater fidelium sei. Dies gibt ihm Veranlassung in der folgenden Disputation p. 114 sqq. die Kirche als ein ens cum ordine aggregatum zu beschreiben. Wie ein Staat aus Obrigkeit und Unterthanen in bestimmter Ordnung, so ist auch die Kirche eo ordine constituirt, quo in corpore humano membra secundum potentiam operandi diversa, suo quodque loco et ordine collocata et inter se unita sunt. Die forma oder formalis ratio der Kirche (p. 116) besteht deßhalb in der Vereinigung mit Christo durch den wahren Glauben an Christum. Dieser Gedanke kehrt zwar bei allen protestantischen Orthodoxen wieder; aber Musäus hebt besonders klar hervor, daß die forma der Kirche nicht lediglich darin besteht, eine Mehrzahl von Gläubigen und nicht bloß einen einzelnen Gläubigen in sich zu schließen, und daß sie also mit dem Begriff des coetus oder der congregatio noch nicht erschöpft ist, sondern daß zum Wesen der Kirche das ens aggregatum c u m o r d i n e gehört. Dies ist nichts Anderes, als daß die Kirche nicht bloß in den einzelnen Individuen gesucht wird, sondern außerdem noch in dem die Menge erst zu einem Reiche machenden Geiste. Ganz Lutherisch, d. h. im Sinne des echten Luther, nicht der Lutherischen Orthodoxen, ist es, daß an dieser Stelle, wo, nach § 9, ausdrücklich von der ecclesia proprie sic dicta sive congregatio vere credentium et sanctorum die Rede ist, § 14 u. 15 das medians ministerium verbi et sacra-

mentorum als Dasjenige mit Nachdruck (notanter) bezeichnet wird, wodurch Christus sich als Haupt der Kirche wirksam erweist. Zu der Bestimmtheit, ens aggregatum cum ordine zu sein, gehört es, daß Wort und Sacrament thätig sind, ob diese (§ 15) durch Geistliche oder die Familienväter oder fromme Laien verwaltet werden. Des Wortes und der Taufe kann die ecclesia proprie dicta nie entbehren. Von dem Abendmahl gelte diese absolute Nothwendigkeit nicht.

Das sind echt Lutherische Gedanken. Denn Lutherisch ist es, die Gnadenmittel nicht als Erweis der visibilis ecclesia zu setzen, sondern in denselben als in dem Beweis der realen Gegenwart Christi in der Kirche vielmehr das die Kirche von der Weltlichkeit und also auch Vergänglichkeit, Schwächlichkeit und Sichtbarkeit frei Machende zu erkennen. Kirche wird Kirche nach Luthers Meinung erst durch Wort und Sacrament, nicht weil diese sichtbar oder unsichtbar, sondern weil sie vom Himmel, von Gott her sind und dem ordo, d. h. Verfassung und Gesetz als das den coetus zum coetus cum ordine constitutus Machende bedingen. Musäus gibt zwar in Haß gegen die Reformirten den Lieblosesten unter seinen Confessionsgenossen Nichts nach. Pars II, Disp. I, De ecclesiis particularibus § 92 (p. 50 des zweiten Bandes) werden die von Cinglius, Oecolampadius und Calvinus (letzterer corruptelarum non ultimus autor et propugnator) gestifteten Kirchen ebenso entschieden auf die eine Seite gestellt als umnebelte Gemeinschaften, wie auf die andere die römische Kirche als durch Tyrannei des Pabstes umdunkelte, damit in der Mitte allein die Lutherische Kirche, evangelii luce et puritate, Dei gratia et beati Lutheri potissimum opera restituta instar jubaris glänzen könne. Ueber solche Anmaßlichkeiten hat die Geschichte gerichtet. Aber da Musäus wirklich auf Luthers Standpunkt steht, so kann man über derartige Uebertreibungen hinwegsehen. Die Schwäche des Systems aber tritt offen zu Tage, wenn Musäus in der dritten Disputation des zweiten Theiles, die von der ecclesia catholica ex mente Pontificiorum handelt, speciell auf den Unterschied zwischen e. visibilis et invisibilis zu reden kömmt. Hier fällt er (§ 31, p. 189) in die ordinäre Ansicht zurück. Die e. invisibilis wird ihm zur Totalität aller

Derer, welche in oder außerhalb der Lutherischen Kirche als innoxie errantes membra sunt ecclesiae catholicae (p. 191). Den specifisch protestantischen Charakter der Unterscheidung spricht recht klar (§ 34, p. 194) die conclusio aus: ecclesiam Pontificiam non continere suo ambitu universam per orbem terrarum diffusam ecclesiam Christi, idque ne Pontificios quidem diffiteri posse, quippe qui veritatis vi coacti doceant, in coetibus ab ea diversis et separatis etiam inveniri quaedam vera et viva ecclesiae Christi membra. So kleben die Schwierigkeiten, von welchen der ganze Begriff der unsichtbaren Kirche gedrückt ist, auch dieser musäischen Behandlung an. Wenn einmal für Reich Gottes, Reich Christi, Kirche im ethisch-religiösen und Kirche im staatsrechtlichen Sinne nur ein und derselbe Ausdruck gebraucht werden soll, wenn das symbolum apostolicum gegen das neue Testament Recht behält, was stillschweigende Voraussetzung aller Orthodoxen, der katholischen, der reformirten und der Lutherischen ist, so kann man sehr evangelische Anschauungen und echt protestantische Empfindungen besitzen, man wird sich doch immer auf's Neue den Weg zu klaren und fest begränzten Begriffen unmöglich machen. Musäus, der so gut Lutherisch anfängt, langt doch schließlich § 36 (p. 195) bei dem Satze an, durch die pura et incorrupta professio und die sacramentorum legitima administratio werde die ecclesia catholica conspicua et sensibus obvia und dadurch visibilis, unsichtbar aber werde sie, wenn sie durch Schisma und Häresis wie mit einer Wolke bedeckt sei. So ist es denn also auch bei ihm wieder nicht die mystische Vereinigung mit Christo, die sich durch Wort und Sacrament vollzieht, wodurch die Kirche zum Prädicat der Unsichtbarkeit gelangt, sondern der Mangel des möglicher Weise sehr hypokritischen Augenfälligen, und wenn wir seinen Ideengang verfolgen, so kommen wir zu solchen Verwicklungen, welche uns das Verharren beim orthodoxen Sprachgebrauch um so unmöglicher machen, als gerade Musäus einer der in diesem Lehrpunkte besten Denker und echtesten Lutheraner ist.

Die Arbeit seiner Vorgänger hat bekanntlich Joh. Andr. Quenstedt in der Theologica didactico-polemica abschließend zusammengefaßt. Pars III, cap. XV de ecclesia, sect. 1, thes. 22

sagt er kurzweg: Quia ministerium docendi verbum et administrandi sacramenta in sensus incurrit, ideo coetus vocatorum dicitur ecclesia visibilis; sed quia oculis hominum non est conspicuum, quinam in illo coetu sint vere credentes et pii, ideo eorum respectu ecclesia invisibilis dicitur. Man dürfte Dies wohl nicht als besonders treu im Geiste Luthers gedacht bezeichnen, und auch gerade sehr scharfsinnig ist es nicht, wenn Quenstedt die sectio 2 polemica mit den Worten einleitet, es handle sich nicht darum, an ecclesia sit coetus mere electorum, ita ut non constet, nisi ex electis, qui tantum faciant et constituant ecclesiam; nam et hoc, ut Calvinianum commentum, non admittimus; sondern es frage sich, quinam censendi sint vera et viva ecclesiae membra. Denn daran wird sofort die Bemerkung gereiht: Quo certe sensu solos vere pios ac fideles pro veris ecclesiae membris agnoscimus, non autem omnes illos, qui in fidei professione, sacramentorum communione et ad legitimum pastorem subjectione conveniunt, ut volunt Papistae. Was Quenstedt hier behauptet, ist genau Dasselbe, was er zuvor Calvinianum commentum genannt hatte. In der folgenden ecthesis kömmt als § 7: Non statuimus duas ecclesias, unam veram, realem et internam, alteram nominalem et externam; sed dicimus, unam eandemque ecclesiam, totum scil. vocatorum coetum dupliciter considerari ἔσωθεν scil. et ἔξωθεν, sive respectu vocationis et externae societatis in fidei professione et sacramentorum usu consistentis, ac respectu interioris regenerationis et internae societatis vinculo spiritus consistentis. Priori modo etiam hypocritas et non sanctos ad ecclesiam pertinere concedimus; sed posteriori modo ac respectu solos vere credentes et sanctos ad eam pertinere contendimus. Also machen doch wohl auch, wie die bösen Calvinisten lehren, nur die vere credentes die ecclesia im engern Sinne aus. So sagt denn auch Quenstedt in den §§ 7—10 a. a. O., es müsse zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, zwischen der Kirche schlechthin und der wahren Kirche, zwischen den uneigentlich und den eigentlich gläubig Genannten unterschieden werden, da nur jeweils das zweite Glied des Gegensatzes die wahren Glieder der Kirche in sich schließe. Wenn man bedenkt, daß, zwar gar nicht

im Sinne Luthers, aber Nichts desto weniger sehr entschieden Quenstedt die Predigt und den Sacramentsgebrauch auf die Seite der sichtbaren Kirche stellt und der unsichtbaren Kirche nur die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen vindicirt, so wird, wie ja auch sect. 1, thes. 3 u. 5 klar genug den Kirchenbegriff wesentlich auf den Begriff eines coetus zurückführen, bei der Kirche nicht sowohl an Verfassung und Gemeinschaftsgeist, als vielmehr an das die congregatio ausmachende Volk gedacht. Demnach besteht also auch für Quenstedt die wahre Kirche nur aus den electi oder vere credentes, und es ist eitel Spiegelfechterei, was er von Calvinianum commentum behauptet. Seine anticalvinische Polemik hätte Verstand, wenn er selber, anstatt Zwinglisch-Calvinisch, wirklich Lutherisch dächte.

Als Endergebnis der Entwicklung unsres Dogma's innerhalb der Lutherischen Scholastik möge hier noch die präcise Formulirung angeführt werden, welche wir bei Franz Buddeus (Institutiones theol. dogmat., p. 1207) finden: Si ecclesia, proprie sic nominata, intelligatur, prout coetum vere credentium denotat, ea visibilis vocari nequit, eo, quod certo intellectus judicio, et quidem distincte, quinam illi vere credentes sint, cognoscere nequeamus. Quodsi vero per ecclesiam generatim congregatio hominum christianorum, in qua verbum divinum docetur et sacramenta administrantur, aut speciatim ecclesia pura, in qua verbum divinum recte praedicatur et sacramenta secundum institutionem divinam administrantur, designetur, dubium non est, quin certo intellectus judicio cognosci et ita visibilis appellari queat. In dieser Fassung ist das Dogma dem evangelischen Volke bekannt. Zwingli's Gemeindesinn ist hier gänzlich verloren gegangen, ebenso aber auch Luthers Intuition des dogmatischen Begriffes.

V.

Die Uebergangs- und die Neuzeit.

Die große Bewegung, welche der Pietismus in die Kirche brachte, blieb für die Bearbeitung des Kirchenbegriffes unfruchtbar. „Ganz im Sinne der mystischen Richtungen aller Zeiten strebte der Pietismus, indem er die äußere Kirche gleichgültig behandelte, weil sie ihm zu äußerlich war, doch eine äußerliche Darstellung seiner Innerlichkeit an, eine ecclesiola in ecclesia, die sich im Herrnhuterthum verwirklichte"*). In der Dogmatik führte der Pietismus (vgl. Joh. Anastas. Freylinghausen, Grundlegung der Theologie, 10. Aufl., S. 387 ff.) den ganz ordinären Begriff der Unterscheidung zwischen sichtbar und unsichtbar weiter, und Spangenberg's Idea fidei fratrum, die diese Ausdrücke vermeidet, bringt die Lehre von der Kirche in diesem Stücke auch nicht vorwärts.

Die Dogmatik des 18. Jahrhunderts löst bekannter Maßen die confessionellen Unterschiede allmälig auf. Deutschland tritt in den Vordergrund der protestantischen Wissenschaft, während ihm im 17. Jahrhundert die Evangelischen reformirter Confession in den romanischen, romanisch-germanischen und niederländischen Gebieten an theologischem Geschick weit überlegen waren. Indem nun aber der deutsche Geist erwacht, verpflanzt er, wie in der

*) Kahnis, Luth. Dogmatik, Bd. III, S. 528 f.

Literatur, so auch in der Theologie die verschiedenen Richtungen in sein Land und zieht eine Welttheologie heran, wie er eine Weltliteratur hervorgebracht hat. Die besten Denker gehen in fremde Schulen und erweitern sich ihren Horizont, ohne daß doch Deutschland aufhörte, Deutschland zu sein. Es kömmt jene Geistesrichtung auf, welche dem deutschen Wesen den Ruhm der Universalität mit Recht eingetragen hat. Auf allen Gebieten macht sich diese Richtung geltend, und bis auf den heutigen Tag und hoffentlich noch lange Zeit lebt in Deutschland nicht bloß eine bornirte Stammestheologie, sondern ein der Mannigfaltigkeit sich freuendes und darum auch die mannigfaltigsten Kräfte fruchtbar anregendes Streben.

Die Dogmengeschichte kann deßhalb nicht mehr rein confessionell, ja sogar nicht mehr rein nach geschichtlicher, zeitlicher Aufeinanderfolge berichten. Gleichzeitig tauchen verschiedene Richtungen in der Bearbeitung eines und desselben Dogma's auf, und bis auf die neueste Zeit herab finden sich für die verschiedenen Richtungen beachtenswerthe Vertreter. Das Dogma von der unsichtbaren Kirche theilt das allgemeine Geschick. In seiner traditionell gewordenen Form erhielt es sich bei C. F. Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte; Wilhelm Löhe, Drei Bücher von der Kirche; Julius Müller, Die unsichtbare Kirche (Dogmatische Abhandlungen, 1870, S. 278—403); Joh. Gottschick, Die unsichtbare Kirche (Stud. und Krit. 1873, S. 3—77). Martensen bringt in seiner Christlichen Dogmatik § 191 im Wesentlichen auch die traditionelle Lehrform. Doch ist bei ihm schon eine größere Hinneigung zu den echt Lutherischen Gedanken spürbar, was in Bezug auf unser specielles Dogma von den eben zuvor Genannten nicht gilt.

In der Uebergangszeit behandelte schon Joh. Laur. v. Mosheim, dessen Verdienste lange nicht mit seinen kirchenhistorischen Arbeiten erschöpft sind, die Lehre von der Kirche in sehr beachtenswerther Weise. Er geht (Elementa theologiae dogmaticae edid. Chr. Ern. de Windheim, 2. Aufl. 1764, Vol. II, p. 371 sqq.) zunächst davon aus, daß die Kirche nichts Anderes sei als das ökonomische Reich, welches Christo kraft der Erlösung gebühre. Es dies viel mehr eine reformirte als eine

orthodox-lutherische Anschauung*). Mosheim führt sie auch a. a. O. S. 145, wo er vom munus regium spricht, mit den Worten ein, daß recentiores die alte Eintheilung des regnum Christi in ein Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit als eine unrichtige verworfen und dafür die Eintheilung in regnum universale (potentiae seu naturae) und particulare seu oeconomicum aufgebracht hätten. Dieses ökonomische Reich theilt sich in regnum gratiae et gloriae und demgemäß ist die Kirche theils militans theils triumphans. § 2 des Abschnittes über Kirche lautet S. 365: In omni regno duo consideranda sunt 1) cives regni, et 2) constitutio regni. Cives regni Christi sunt illi, qui eum pro domino et servatore habent, aut qui veritatem diligunt, ut ipse Christus ait Jo. 18, 37. Quemadmodum vero in regnis hujus orbis alii sunt veri cives alii ficti et falsi, qui obedientiam tantum simulant, ita etiam alii vere credunt, alii fidem tantum simulant. Hinc militans ecclesia seu regnum gratiae dividitur iterum in visibilem ecclesiam et invisibilem Matth. 7, 21. Quod vero constitutionem hujus regni Christi attinet, hoc regnum aliquid commune habet cum regnis hujus mundi, in aliis rebus plane discrepat. Prima discrepantia haec est: non administratur ut regna hujus mundi: Utriusque enim hujus ecclesiae tam invisibilis quam visibilis caput unicum est Jesus Christus, qui jura majestatis regni sui sibi soli reservavit nec constituit magistratus inferiores seu vicarios, qui ejus loco regunt, judicant et poenas praemiaque distribuunt Mtth. 23, 8. Eph. 5, 23. Jo. 18, 36. Visibilis tamen ecclesia non respuit externam quandam ordinationem seu gubernationem; atque hinc oritur jus ecclesiasticum, quod partim in supremo magistratu, partim in ipsa societate residet, quae ecclesia dicitur.

Diese Unterscheidung zwischen den Bürgern und der Constitution des Reiches ist vortrefflich; nur hat sie Mosheim nicht weiter verwerthet. Zwingli und die ihm folgenden lutherischen Orthodoxen legen den Hauptaccent bei dem invisibilis auf die

*) S. meine Abhandlung über das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex „Jahrbücher für deutsche Theologie" 1872, S. 619.

cives regni; Luther neigt eher dahin, die Unsichtbarkeit auf Seiten der constitutio zu suchen. Die evangelisch-protestantischen Forderungen aber sind erst befriedigt, wenn nach beiden Seiten hin das Sichtbare, wodurch das regnum Christi zur ecclesia wird, und das Unsichtbare, wodurch sich das regnum in der ecclesia erhält, nachgewiesen worden ist. — Zu Ende § IV, p. 376 heißt es: Omnes dicunt, ecclesiam esse unam, sanctam, catholicam, apostolicam. Hae quatuor affectiones ecclesiae invisibili competunt: at stilo communi et sensu latiori universae ecclesiae visibili tribui solent. Daß sowohl das erste als das zweite Lemma dieses Satzes richtig ist, kann nicht bestritten werden. In genauerer dogmatischer Erörterung wird der Protestant die im apostolicum enthaltenen Prädicate der Kirche immer nur auf die invisibilis beziehen. Ungenauer Weise jedoch werden sie je zuweilen auch auf die sichtbare bezogen.

In Bezug auf die ganze Mosheim'sche Anschauung muß bemerkt werden, daß die Beziehung, in welcher das regnum Christi zum Reiche Gottes steht, doch nicht gehörig beleuchtet ist. Es genügt nicht zu sagen, Christus müsse als König doch auch ein Reich haben, und demgemäß die Kirche mit dem munus regium in Beziehung zu setzen. Denn dieses munus wurde vor der Menschwerdung nicht ausgeübt, und doch existirte das Reich Gottes schon vor der Erscheinung Christi im Fleisch. Wird aber das munus regium schon im Alten Bunde als wirksam gedacht, so wird die Erscheinung Jesu im Verhältnis zur ewigen Wirksamkeit des Logos zu etwas völlig Gleichgültigem, während doch der Christ gerade im historischen Christus und in dessen historischem Wirken das Nothwendige und Unerläßliche erkennt. Aber diese Erwägungen, so wenig sie umgangen werden dürfen, bleiben Mosheim doch fremd.

Die Aufklärungszeit wußte mit unserm Dogma Nichts anzufangen. Döderlein, Institutio theologi christiani (4. Ausgabe 1787), urtheilt S. 716 über den Unterschied zwischen sichtbar und unsichtbar: etsi non omnino utilitate careat, tamen omnino deserenda videtur. Und Morus, Epitome theologiae christianae (4. Ausg. 1799), nachdem er S. 279 gesagt, daß Gott allein Diejenigen kenne, welche wahre Christen seien, thut die ganze Lehre mit der Anmerkung unter dem Texte ab: Inde

dicunt, invisibilem esse ecclesiam veram seu veros Christianos. Wegscheider bringt das Dogma nur in dogmenhistorischem Interesse, ohne es weiter zu berücksichtigen. Bretschneider, Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (3. Ausg. 1825), S. 740, bewegt sich zwar auch in den entleerenden Ausdrücken des Vulgärrationalismus, macht aber dabei die zutreffende Bemerkung: „Unsichtbare Kirche nannten unsere Theologen die Menge der in allen Kirchen zerstreuten Gebesserten oder Frommen. Da diese aber nur eine Menge, keine Gesellschaft sind, so kann von ihnen das Wort Kirche in strengem Sinne nicht gebraucht werden, und die römischen Theologen erinnerten dagegen nicht mit Unrecht, daß dieses nur ecclesia imaginaria, mathematica sei, weil Kirche als Gesellschaft immer etwas Sichtbares sein muß. Dagegen hat die römische Kirche keinen Anspruch, die Prädicate katholisch und apostolisch sich ausschließend beizulegen." — Auf supranaturalistischer Seite läßt Storr in seiner Doctrinae Christianae pars theoretica die Unterscheidung einfach auf sich beruhen, ohne sie zu berühren.

Auch Gottfried Menken, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift, 3. Aufl. 1833, vermeidet die Ausdrücke sichtbar und unsichtbar. Soweit es einem Theologen möglich ist, erhält er sich außerhalb des dogmengeschichtlichen Zusammenhanges mit der kirchlichen Tradition. Die Gemeinschaft der Heiligen behandelt er S. 384 ff. unter Cap. 7: „Wie der Mensch an der göttlichen Anstalt Antheil erlange", im Zusammenhange mit den Gnadenmitteln und als eines der vorzüglichsten Hülfsmittel, sich in Glaube, Liebe und Hoffnung zu erhalten und zu fördern. Sehr wenig nach der traditionellen Dogmatik, aber nichts desto weniger auf christliche Erfahrung gegründet. Der Zusammenhang dieser Ansicht mit der Calvinisch-Ursinischen Auffassung der communicatio sanctorum ist offenbar, vielleicht aber dem originellen Bremenser nicht historisch bewußt gewesen, obwohl sicherlich confessionell zu erklären. Von der Kirche im Besondern handelt erst das 8. Capitel unter der Ueberschrift: „Von dem Verhältnisse des Christenthums und der Christen zu der Welt und zum Staate." Als Kernsatz darf wohl folgendes Wort S. 399 angeführt werden „Die äußerliche Kirche,

die sogenannte Christenheit, ist nicht die eigentliche, nicht die wahre; sondern sie dient zur Hülle und zum Mittel, daß die wahre in der Welt da sein, sich erhalten und verbreiten kann." Die Unterscheidung von Reich Gottes und Kirche wird also ernstlich genommen und der Werth des einen wie der andern in der eigenthümlich jedem zukommenden Sphäre anerkannt. Aber die dogmatische Verarbeitung fehlt.

Von einem eigenthümlichen und doch sehr naheliegenden Gesichtspunkt geht Kant aus. In seiner „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" im dritten Stück „Von dem Siege des guten Princips über das böse" bedient er sich § 4 des Gegensatzes zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche, um den Unterschied zwischen dem jenseits aller Erfahrung liegenden Ideal und der abbildlichen Verwirklichung der Idee auszudrücken. Damit ist dem Dogma eine neue Wendung gegeben, die nicht ohne Nachfolge blieb. Kant selbst spricht seine Vorstellung von der unsichtbaren Kirche, d. h. seinem Gedankengang zufolge von der idealen Kirche, im vierten Stück „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips", § 3 des zweiten Theils, aus, da er als die unsichtbare Kirche die Vereinigung Derer bezeichnet, welche ihren Gottesdienst lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels finden, womit er freilich der unsichtbaren Kirche das specifisch-christliche Gepräge nimmt. Unter den Theologen, die ihm in der Grundanschauung folgten, erhielt das Dogma sein specifisch-christliches Gepräge wieder. Der Gegensatz von idealer und empirischer Kirche aber ist bei Vielen zum Stichwort geworden und findet sich bei de Wette, Dogmatik der protestantischen Kirche, 3. Aufl. 1840, S. 191 ff.; Rückert, Ein Büchlein von der Kirche, 1857, S. 162 und Karl Hase sowohl in der Polemik als auch in der Evangelisch-protestantischen Dogmatik. In letzterem Werke (s. 6. Aufl. 1870, § 172) wird als Endergebnis der protestantischen Lehre von der Kirche die Identificirung der unsichtbaren mit der idealen und der sichtbaren mit der empirischen Kirche vorgetragen.

Die Neugestaltung des Dogma's aus dem altkirchlichen Stoff zu modernem Aussehen ist auch in unserem Lehrstück das Werk von Schleiermacher. Den altprotestantischen Standpunkt (sowohl reformirten, wofür die verschiedenen oben besprochenen

Dogmatiker, als lutherischen, wofür unter Anderem Melanchthon in der confessio Saxonica bei Heppe S. 440 zu vergleichen), wonach die Kirche der Effekt und das Objekt der Erlöserthätigkeit Christi ist, spricht er „Der christliche Glaube“, 2. Ausg., § 113 in den Worten aus: „Alles, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird, ist zusammengefaßt in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher sich alle Wiedergeborene immer schon finden, und dieser Abschnitt enthält also die Lehre von der christlichen Kirche.“ Indem er an dem Ausdruck „Kirche“ festhält, folgt er der gemeinsam protestantischen Tradition; dagegen was die genauere Bestimmung des Unterschiedes zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche anbelangt, so findet er sich wohl mehr auf der Seite von Luther als auf der Seite von Zwingli und den orthodoxen Lutheranern. Die ganze Lehre von der Kirche zerfällt in die drei Hauptstücke: 1) Von dem Entstehen der Kirche; 2) von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammensein mit der Welt. 3) Von der Vollendung der Kirche. Schleiermacher macht also in großartiger Weise Ernst mit der Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, indem er wirklich Alles, was sich in den christlichen Wirkungen auf das Gemeinschaftliche bezieht, unter der Lehre von der Kirche bringt. Es liegt darin eine Kraft der specifisch-christlichen Systematik, die noch lange nicht genug gewürdigt ist. In diesem Schema theilt sich das zweite Hauptstück in die beiden Hälften: 1) Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche, wo heilige Schrift, Amt, Sacramente, Gebet behandelt werden, und 2) das Wandelbare, was der Kirche zukömmt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt. Hier ist nun der Ort im System, um von dem Unterschiede zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu reden. § 148: „Dadurch daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensatz zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche.“ Hiezu gibt Schleiermacher u. A. folgende Erläuterungen: „Also sind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt; sondern auf jedem Punkte des erscheinenden menschlichen Lebens, wo auch schon Kirche ist, weil Glaube und Gemeinschaft des Glaubens da ist, eben da ist auch noch Welt,

weil noch Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da ist. Jeder sichtbare Theil der Kirche ist also genauer betrachtet ein Gemisch von Kirche und Welt, und nur wenn wir das von dem göttlichen Geist in den Menschen Gewirkte isoliren und so zusammenstellen könnten, hätten wir die Kirche rein .... Diese Wirkungen sind nicht abgesondert darzustellen; sondern nur unsichtbar sind sie innerhalb jenes Gemenges als das in demselben gegen die Welt Wirksame und es von der Welt Scheidende enthalten. Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche."

Schleiermacher sieht also ganz ab von dem bis dahin als Axiom geltenden Satze, daß in der Begriffsstimmung der Kirche ausgegangen werden müsse von den einzelnen Menschen, welche den coetus ausmachen. Er geht vielmehr aus von der Qualität des in ihnen sich mächtig erzeigenden Geistes und nennt demgemäß das in der Christenheit Wirksame, das, nach seinem Ursprunge betrachtet, selber ein Gewirktes ist, die unsichtbare Kirche; denn es ist zwar sehr real und lebendig vorhanden, aber nur dem Glauben wahrnehmbar. Das in die Erscheinung Fallende dagegen ist als solches ein Sichtbares; Kirche aber ist es, insofern es ja zwar allerdings weltlich verunreinigt, aber seinem Ursprunge nach doch auf die Wirksamkeit des christlichen Geistes zurückzuführen ist. Man kann nicht sagen, daß Schleiermacher Luthers Lehre reproducire; denn es sind ganz andere Voraussetzungen und Gedankenverbindungen, in denen er sich bewegt. Doch tritt uns sofort Luther vor die Seele, wenn wir Schleiermacher über die unsichtbare Kirche lesen. Beide große Kirchenlehrer unterscheiden vielmehr Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der einen und selben Kirche als eine unsichtbare und sichtbare Kirche. Die Verwahrung der alten orthodoxen Protestanten, daß sie nicht zwei Kirchen lehrten, konnte auf dem orthodoxen Standpunkt niemals recht begründet werden; denn allerdings ist die Zwinglische Lehre, die ja für die lutherische und die reformirte Orthodoxie in diesem Stücke allein

maßgebend ist, die Unterscheidung von zwei Sphären, einer engern und einer weitern, bei denen wesentlich und in erster Linie die von demselben umschlossenen Individuen und erst abgeleiteter Weise die begrifflichen Merkmale in Betracht kommen, so daß ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis zwei unterschiedene coetus sind. Hingegen Schleiermacher läßt diese ganze Betrachtungsweise außer Augen und sieht nicht auf den coetus, sondern auf den Gesellschaftsgeist. Ihm gelingt die Bewahrung der Kirche als eines und desselben Subjektes, das durch die Unterscheidung von sichtbar und unsichtbar nicht in zwei ungleiche Hälften zerrissen, sondern nach einem einheitlichen logischen Eintheilungsgrunde eingetheilt wird, so daß die Kirche als sichtbare genau dasselbe Subjekt ist, welches sie als unsichtbare auch ist. Hiezu bedarf es aber gewisser Voraussetzungen, welche die ganze orthodoxe Weltanschauung umstürzen. Schleiermacher kann die Einheit des Begriffes nur darum bewahren, weil ihm auch real nicht zwei verschiedene coetus in der Kirche vorhanden sind, sondern weil er in jedem zur Kirche Gehörenden einen zum Heile Bestimmten anerkennt. Die Abhandlung über die Erwählung (Sämmtliche Werke: Zur Theologie, Bd. II), besonders von S. 477 an, zeigt deutlich, daß Schleiermacher auf dem Standpunkt der Lehre von der Apokatastasis stand. Vgl. auch „Der christliche Glaube", § 117—120. Wenn, um in den Ausdrücken der alten Dogmatik zu reden, alle vocati bestimmt sind, vere credentes zu werden, so kann die Kirche als eine einheitliche gedacht werden. Wird hingegen der äußere coetus als eine Mischung von Weizen und Afterweizen gedacht, deren einer niemals in den andern übergeht, weil ein Pardel seine Flecken nicht verlieren kann, ja wird nur überhaupt als Endergebnis ein dualistischer Ausgang mit Sonderung zwischen schließlich ewig Verdammten und ewig Seligen angenommen, so sind innerhalb der ecclesia militans thatsächlich zwei coetus vorhanden, und auf diesem Standpunkt, auf dem die gesammte protestantische Orthodoxie stand, ist Zwingli's Unterscheidung die consequente und unausweichliche. Man kann nicht protestantisch-orthodox denken, ohne in unserem Lehrstück schließlich in der Hauptsache zum Zwinglianer zu werden.

Daß Schleiermacher gerade in diesem Dogma wenig Nach-

folge gefunden hat, kann deßhalb nicht befremden. C. J. Nitzsch substituirte in seinem „System der christlichen Lehre" (6. Aufl., S. 358 ff.) der unsichtbaren Kirche die innere, der sichtbaren die äußere. Die dennoch versuchte Vertheidigung der alten Unterscheidung gegen Rationalisten und Papisten S. 363 f. ist dunkel und unklar, wie es nicht anders sein kann, wenn man unter Kirche bald die sichtbare und dann wieder das Reich Gottes versteht und, je nachdem es paßt, die Prädicate der einen oder des andern hervorhebt, ohne doch für das neue Subjekt einen neuen Ausdruck eintreten zu lassen. Nicht viel anders stellt sich das Urtheil über die protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers, fünfter Artikel, von der Kirche, in den Studien und Kritiken 1835, S. 393 ff. — Auch J. P. Lange, Positive Dogmatik, S. 1088 ff., schwankt zwischen reformirten und lutherischen Gedanken unstät herum, ohne festen dogmenhistorischen Grund und ohne zuverlässige exegetisch-dogmatische Führung. Das Traditionelle wird nicht in traditioneller Form überliefert, und für das Neue, das mehr gesucht als gegeben wird, fehlt es an klaren Begriffen und festen Normen. Sichtbar und unsichtbar sind Prädicate, mit denen der Schriftsteller sich abfinden muß, ohne doch recht zu wissen, was er mit denselben anfangen solle.

Parallel mit Schleiermacher geht Phil. Marheineke, der in seinen „Grundlehren der christlichen Dogmatik", 2. Aufl. 1827, S. 328—337, in den Formeln der Hegelschen Scholastik viel echtere Lutherlehre über die Kirche vorbrachte, als bei den meisten Orthodoxen zu finden war, wenn auch allerdings neben der altlutherischen die moderne kantische Auffassung von Ideal und Empirie stark hervorgehoben ist. Marheineke betonte wie Schleiermacher die Einheit der Kirche; aber er nannte die Unsichtbarkeit der Kirche, vermöge deren ihr Einheit, Allgemeinheit, Vollkommenheit, Heiligkeit, ewiger Sieg zukömmt, geradezu ihre Wahrheit und Dem entsprechend die Sichtbarkeit, mit der die Mannigfaltigkeit, die Unvollkommenheit und der Streit verbunden sind, die Wirklichkeit der Kirche. Wahrhaftige Wirklichkeit habe die Kirche nur vermöge sowohl ihrer Unsichtbarkeit als Sichtbarkeit, und der Protestantismus leugne an der römischen Kirche gerade diese wahrhaftige Wirklichkeit und anerkenne überhaupt keine Kirche, welche

nicht im Geist und Wort Gottes, im Glauben und Wissen ihre Wahrheit habe.

Die Hegelsche Schule, die das Christenthum nur in der lutherischen Form oder was für lutherisch galt, gekannt hat, trug, indem sie sich siegreich gegen die Aufklärung wandte, auf das Mächtigste zur Belebung der Kirche mit jenem confessionell-lutherischen Geiste bei, welcher gegenwärtig in Blüthe steht. Aber wie groß auch die confessionelle Begeisterung geworden ist, die historische Treue in den Referaten über Das, was lutherische Lehre sei, läßt auch heutzutage noch bei den meisten confessionellen Dogmatikern und Dogmenhistorikern viel zu wünschen übrig. Man wandte sich ja dem Lutherthume zu, um „Objektivitäten" zu bekommen. Objektivitäten in dem Sinne, in welchem man sie verlangte, wären die lutherischen Dogmen nicht, wenn es mit ihrer Entstehung so menschlich zugieng, daß selbst Zwingli in einer so wichtigen Lehre Luther aus dem Lutherthum verdrängen konnte. Fortwährend werden Luther und die lutherischen Orthodoxen durch einander geworfen, als ob Luther und Lutherthum Eines und Dasselbe wäre, während Dies doch in so manchen Fragen toto coelo verschiedene Dinge sind, und will man die modernen lutherischen Dogmatiker bei ihrer lutherischen Orthodoxie behaften, so entschlüpfen sie durch die Lutherthüre; fragt man sie aber nach Luther, so antwortet das scholastische Lutherthum.

Wilhelm Löhe habe ich schon genannt. Franz Delitzsch, der 1847 „Vier Bücher von der Kirche" herausgab, wehrt sich kräftig gegen die traditionelle Unterscheidung und vindicirt der einen und selbigen Kirche, die er immer nur als eine einzige gelten läßt, sowohl die Sichtbarkeit als die Unsichtbarkeit. Er ist entschieden echterer Lutheraner als Löhe; aber ganz abgesehen davon, ob ihn seine Positionen vor den Consequenzen der Zwinglischen Doktrin schützen, hinkt sein Lutherthum auch schon daran, daß er die Sacramente in einer Weise auf die Seite der Sichtbarkeit stellt, welche Luther schwerlich anerkannt hätte. Die orthodoxe Tradition wirkt auch in Denen nach, welche zu Luther selbst zurückzukehren sich bestreben.

Weniger ist Dies bei J. Ch. K. v. Hofmann der Fall. Schriftbeweis, 2. Aufl., Bd. III, S. 141 ff., wird das Ineinander

von sichtbarer und unsichtbarer Kirche als die zwiefache Wirksamkeit des einen Geistes Christi gesetzt, der einerseits Glaubensgehorsam und Gemeinschaft in demselben und andererseits Bethätigung dieses Glaubensgehorsams und dieser Glaubensgemeinschaft wirkt. Demgemäß ist die Kirche (S. 144) „das Reich Gottes, aber in seiner für die Zeit zwischen Jesu Auffahrt und Wiederkunft verordneten Gestalt". Echt lutherisch ist es, kein anderes Reich Gottes zu kennen als in dieser Kirche, ja diese Kirche überhaupt so sehr mit dem Reiche Gottes zu identificiren, daß sie selbst allein dasselbe sei während der genannten Frist. Aber ein neuerer Dogmatiker kann alte Wahrheit doch nur in neuer Weise vortragen, d. h. unverhüllt gesprochen, er verändert sie immer, wenn auch nur in einzelnen Beziehungen, und formelle Veränderungen sind jeweils auch materielle. So ist es eine Neuerung, wenn der Begriff der Kirche auf diese Zeitfrist eingeengt wird. Ich finde darin Nichts, was ich dem Dogmatiker zum Vorwurf machen möchte; aber orthodox ist es auch nicht. Ueberhaupt jeder Fortschritt ist eine Heterodoxie, wenn auch nicht jede Heterodoxie ein Fortschritt ist. Die bestimmte Ausschließung der im Glauben Verstorbenen aus der Kirche (S. 147) würde bei allen Orthodoxen das größte Kopfschütteln erregt haben. Wird nun aber Kirche und Reich Gottes so identificirt, daß folgerichtig Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit gleichzeitige Prädicate nicht bloß der Kirche, sondern auch des Reiches Gottes sind, so bleibt uns der Dogmatiker schuldig, einen Begriff nachzuweisen und einen Ausdruck zu verschaffen, welcher sämmtliche auf Erden geborenen und einst selig werdenden Kinder Gottes umfaßt. Kaum kann ihm etwas Anderes übrig bleiben, als zu dem Ausdruck „Reich Gottes" zurückzugreifen. Das Interesse, das Hofmann verfolgt, geht jedoch dahin, das Heil an die Kirche zu knüpfen. Darum identificirt er Kirche und Reich Gottes; darum wirft er (S. 144) am Weitesten von sich die Lehre, daß die Kirche die Sphäre der Wirksamkeit des heiligen Geistes und das Reich Gottes das fertige Resultat derselben sei. Reich Gottes und Reich Christi werden auch von ihm unterschiedslos gebraucht. Es wäre aber der Mühe werth, zu untersuchen, ob diese Identification schriftgemäß sei. Für den dogmatischen Gebrauch empfiehlt sich wohl eine strengere

Sonderung. Wem es Nichts ausmacht, die ganze außerhalb der Kirche stehende Menschheit dem Teufel zu übergeben, Der beruhigt sich auch leichter bei den Hofmannschen Aufstellungen. Auch für einen Dogmatiker aber, welcher, was sonst gar nicht durchwegs die Meinung der protestantischen Orthodoxie ist, das extra ecclesiam nulla salus auf die sichtbare Kirche überträgt, wie Hofmann, bleiben doch noch die Fragen zu erledigen, die ich bei der Darstellung der Lehre von Chamier Alsted und von Johannes Gerhard namhaft gemacht habe. Und außerdem ist es zwar ganz wahr, daß, wie Hofmann S. 141 schreibt, die Kirche die Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams oder andererseits des Geistes Jesu Christi ist; aber diese Definition ist nicht erschöpfend, da sie ebenso einseitig die Kirche nur nach ihrem inneren Gehalt erklärt, wie die gemeinsam lutherische und reformirte orthodoxe Definition einseitig vom Grundbegriff des coetus ausgieng. Luther selbst, der im Wesentlichsten Hofmanns Vorgänger ist, konnte, wie wir gesehen haben, dem Merkmal des coetus auch nicht völlig aus dem Wege gehen. Sobald wir aber die Kirche darauf ansehen, daß sie nicht bloß eine durch bestimmten Geist gestiftete Einheit, sondern auch eine aus vielen einzelnen Individuen bestehende Einheit ist, so kommen wir sofort auf die vocati, credentes, baptizati, electi und deren gegenseitiges Verhältnis, und da erweist sich dann die Hofmannsche Begriffsbestimmung als durchaus unzureichend.

Wesentlich auf gleichem Standpunkt mit Hofmann steht G. Thomasius, Christi Person und Werk. Er entwickelt (2. Aufl., Bd. IV, S. 343 ff.) mit Bewußtsein Luthers Lehre, bringt aber dabei die völlig geschichtswidrige Behauptung S. 400 f., die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts seien ganz zu demselben Gesichtspunkt wie Luther zurückgekehrt und ständen (S. 402) „in wesentlicher Uebereinstimmung mit Luther". Thomasius überschreibt bekanntlich seine dogmengeschichtlichen Excurse „Der kirchliche Consensus". Einen solchen gibt es nun aber in dem Sinne, wie Thomasius ihn meint, für gar manche orthodoxe Lehre nicht, und im Besonderen gibt es denselben nicht für des Thomasius Lehre von der unsichtbar-sichtbaren Kirche innerhalb der lutherischen Orthodoxie. Also muß der Geschichte Gewalt angethan werden.

Von der Existenz einer reformirten Dogmatik hat Thomasius nur dunkel Kunde, von dem Einflusse zwinglisch-calvinischer Lehre auf die Entwicklung des Dogma's bei den Lutheranern keine Ahnung. Sechsundzwanzig Seiten umfaßt die dogmenhistorische Exposition dieses Lehrstückes und erstreckt sich über Alterthum, Mittelalter und Neuzeit. Aber die Namen von Wiclif und Hus kommen gar nicht vor, so daß man wirklich vermuthen muß, Thomasius stelle sich vor, daß Luther seinen Kirchenbegriff in völlig originaler Weise, nicht in Abhängigkeit von den Vorreformatoren aufgestellt habe. Der Lehre dieser letzteren geschieht mit keiner Silbe Erwähnung; als die Anschauung der Kirche, wie sie die Reformation vorfand, werden S. 384 f. lediglich die Ansichten dargestellt, welche in den scholastischen und hierarchischen Kreisen vorherrschten.

K. F. A. Kahnis erkennt es (Lutherische Dogmatik, Bd. II, S. 621), als einen gerechten Vorwurf, den die katholische Lehre erhebe, daß der Protestantismus gewisser Maßen zwei Kirchen statuire. Anstatt nun aber daraus zu schließen, daß der Begriff der Kirche gerade Dasjenige nicht umfassen könne, was dem evangelischen Christen Glaubensgegenstand ist, und daß demzufolge die unsichtbare Kirche nur einem andern Begriff und einem anderen Ausdruck rufe, verwirft Kahnis Bd. III, S. 533 f. die Unterscheidung zwischen sichtbar und unsichtbar und will an der einen Kirche nur eine göttliche und eine menschliche Seite unterschieden wissen. Hiemit entgeht Kahnis den Uebelständen doch nicht, welche aus der Identificirung der Kirche mit dem Reiche Gottes erwachsen. Einheit, Katholicität, Apostolicität und Heiligkeit, vor Allem aus Unfehlbarkeit sind nun und nimmer Prädicate der Kirche, sondern immer nur im Unterschiede von aller und jeder Kirche Prädicate des Reiches Gottes. Soweit dieses in der Kirche oder in einer Kirche Gestalt gewonnen hat, soweit nimmt die Kirche Theil an den Prädicaten des Reiches Gottes. Selbstverständlich ist die Kirche immer nur in der Annäherung an die volle Realisation des Reiches Gottes begriffen, wenn auch ihre ganze Existenzberechtigung in dieser Realisation beruht. Das Existenzrecht einer jeden Kirche oder, anders ausgedrückt, der Kirche an jedem bestimmten Ort und zu jeder bestimmten Zeit ist nur ein rein relatives. Diese Einsicht muß nicht bloß gewonnen, son-

dern auch verwerthet werden, wenn das protestantische Dogma zugleich von seinen Fehlern gereinigt werden und in seiner Wahrheitssubstanz erhalten bleiben soll. In dieser Hinsicht berührt es wohlthätig, von Kahnis die Wahrheit betont zu sehen, daß die lutherische Kirche nicht die Kirche ist, daß nicht alle Protestanten Lutheraner sein müssen und daß „in Gottes Hause nicht bloß im Himmel, sondern auch auf Erden viele Wohnungen sind, in denen Eigenthümlichkeit Hausrecht hat". Das ist echt evangelisch und protestantisch, und wenn Kahnis, ob auch sich selber nicht immer getreu (man vgl. 2. Aufl. der Dogmatik, Bd. I, S. 4), den Namen der unsichtbaren Kirche verwirft, so lehrt er doch gerade Das, was diesen Namen um der damit nun einmal verknüpften Vorstellung willen so vielen guten Christen lieb und theuer macht.

Nicht vorübergehen dürfen wir an dem berühmten Rechtsbeistande des modernen Lutherthums, an Stahl. In der Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten 2. Ausgabe hält Stahl an der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche fest, bezieht dieselbe aber in altlutherischer Weise strenge auf die eine und selbige Kirche, die (S. 66) „als Christi Herrschaft in den Seelen die unsichtbare, als Christi Herrschaft in den Einrichtungen (Wort, Sacrament, Amt, Regiment und Zucht) die sichtbare sei". S. 58 f.: „Die Kirche ist nach ihrem Begriff zugleich die Gemeinde der Heiligen und Anstalt des Heils, ein inneres Glaubensreich und eine zur Wirksamkeit nach außen geordnete Institution. Das ist der Grund der Unterscheidung ihrer unsichtbaren und sichtbaren Seite." Demzufolge ist sie nach beiden Seiten zumal und nach jeder Seite für sich von Christus gestiftet, continuirlich, Gegenstand des Glaubens, und von Uranfang und fortwährend sind beide Seiten in Wechselwirkung und Wechselbedingung. Diese Lehre ist von Stahl im Interesse eines dogmatisch gestützten und doch wesentlich juridischen Kirchenbegriffes ausgebildet. Von der Kirche, heißt es S. 46, sei eine erschöpfende, adäquate Definition so wenig möglich als vom Staate. Stahl geht davon aus, daß sie der Leib Christi und das Reich Gottes sei und daß die evangelische Position, „die unerschütterliche evangelische Wahrheit", festgehalten werden müsse, die Gemeinde der Heiligen

sei der Kern des Begriffs der Kirche, ebenso, daß das Kennzeichen der wahren Kirche nach ihrer äußeren, sichtbaren Seite in der reinen Lehre und Sacramentsverwaltung bestehe S. 48 f. Daß in der Definition der Augustana sich Mängel finden, welche diese Definition unhaltbar machen, wird scharf nachgewiesen. Aber wenn auch nach der sichtbaren Seite die Kirche Glaubensgegenstand sein soll, weil in die äußere Institution von Gott Vollmacht und Verheißung gelegt sei, so zeigt sich an dieser mehr gewandten als gerechtfertigten Dialektik, die im Handumdrehen Sichtbares zu Unsichtbarem macht, wie wenig haltbar Stahls Unterscheidung ist. Ueberdies wäre es unnütze Wiederholung von schon Gesagtem, wenn ich auch bei Stahl, wie bei Luther, nachweisen wollte, daß wir, sobald wir die Gemeinde der Heiligen als Kern des Kirchenbegriffes setzen, auf die Zwinglische Unterscheidung kommen müssen, unangesehen dessen, daß Stahl Solches zwar zum Glaubensgegenstand, aber nichts desto weniger zum wesentlich die Sichtbarkeit Begründenden rechnet, was für Luther gerade die Unsichtbarkeit der Kirche begründet. Die Unterscheidung übrigens, die Stahl weiterhin (S. 67) zwischen Kirche und Gemeinde aufstellt, indem er die erstere als Gottesstiftung über den Menschen, die letztere als die im Glauben verbundenen Menschen definirt, beweist schlagend die Unklarheit seines Kirchenbegriffes. Ist die Gemeinschaft der Heiligen der innerste Kern des evangelischen Kirchenbegriffes, so fußt dieser auf der Vorstellung von der Kirche als einem coetus. Nehmen wir dagegen die Kirche, und zwar im Unterschiede von der Gemeinde, als Gottesstiftung über den Menschen an, so haben wir sie nicht mehr als coetus, sondern im Unterschiede von einem solchen als constitutio, um Mosheims Ausdruck zu gebrauchen, d. h. als einen Organismus von Gesetzen und Ordnungen gefasst. Nun lassen sich freilich an der Kirche beide Seiten nachweisen; aber Stahl operirt so, daß er das eine Mal thut, als ob die Kirche nur das Eine, das andere Mal, als ob sie nur das Andere wäre. Seine Unterscheidung zwischen Kirche und Gemeinde correspondirt gewisser Maßen dem Unterschiede, welchen Luther zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Seite an der Kirche gefunden hat, ohne sich doch völlig damit zu decken. Auch Stahls eigene Bestimmungen

über die sichtbare und die unsichtbare kommen uns bei seinen Ausführungen über Kirche und Gemeinde wieder in Erinnerung. Aber diese Unterscheidungen verwirren nur den Kirchenbegriff; denn sie stellen die Kirche immer wieder als ein anderes Objekt hin. Wohlweislich hat sich Stahl gehütet, von der Kirche eine vollständige Definition zu geben. Nun kann er den gleichen Begriff bald so, bald anders wenden. Bleibt er bei Dem, was er S. 48 f. als unerschütterliche evangelische Wahrheit proclamirt, so ist die Kirche wesentlich hussisch und somit nicht als Institution über den Menschen, sondern in ihrem innersten Wesen als Gemeinde gefaßt. Will er sie aber im Gegensatze zur Gemeinde als Gottesstiftung über den Menschen festhalten, so kann er sie nur noch zugleich als Gemeinschaft der Heiligen erkennen, wenn er die Stiftung dieser letztern als eine reine Gottesthat, d. h. prädestinatianisch erklärt, was ihm sonst so ferne liegt. Dieses Spielen mit den Begriffen, dieses großartige Verkündigen unerschütterlicher evangelischer Wahrheiten verbunden mit hinterherhinkendem katholisirenden Institutionsbegriffe, ist aber vortrefflich geeignet, zu blenden, zu verwirren und den Verstand der Leser gefangen zu nehmen. Schillernde Begriffe dienen sehr gut zur Erreichung solcher praktischen Ziele, welche man nicht gerne sofort erkennen lassen will. Bei Stahl wirkt dieses dialektische Spiel um so gefährlicher, als es sich in das Gewand logischer Schlußfolgerungen zu hüllen weiß. Man meint, immer noch in derselben Gedankenreihe sich zu befinden, und wenn man genauer zusieht, so ist Einem für denselben Ausdruck unversehens ein anderer Begriff unter die Hand gespielt worden.

Nur der Vollständigkeit wegen erwähne ich hier A. F. O. Münchmeyer, der 1854 eine Monographie über das „Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche" hat erscheinen lassen. Die Irrthümer, die sich im historischen Theil dieser Schrift finden, sind von Ritschl in dessen mehrfach angeführten Abhandlung, wenigstens was die Lehre der Reformatoren betrifft, hinreichend beleuchtet worden. Daß Münchmeyer reformirte Lehre für lutherische und lutherische wieder für seine eigene Entdeckung hält und, indem er mit anerkennenswerthem lutherischem Instinkt gegen das Reformirte in der orthodox-lutherischen Lehre reagirt, doch wieder

zu Aufstellungen greift, welche ihn unausweislich zu Zwinglischen Consequenzen führen, Dies alles ist schon von Ritschl hervorgehoben und bewiesen worden. Ich beschränke mich deßhalb auf wenige Bemerkungen. Daß das Dogma von der unsichtbaren Kirche zwei Kirchen statuire, erkennt Münchmeyer S. 112 ganz richtig; er will aber nur Eine Kirche haben. Nun stellt er als Gesammtausdruck seines Widerspruches gegen dieses Dogma S. 114 den Satz auf: „Alle Getauften, auch die Gottlosen und Heuchler, sind Glieder der Einen Kirche, welche ist der Leib des Herrn.“ Damit zeigt er für den Unbefangenen zunächst freilich nur, daß Reich Gottes und Kirche keine identischen Begriffe sind. Denn er muß sogleich hinzufügen: „Der Unterschied zwischen lebendigen und todten Gliedern ist anzuerkennen.“ Wird aber dieser Unterschied anerkannt, so haben wir doch schon wieder ein zwiefaches Verhältnis der Getauften zu Christo, und fassen wir die in dem einen und in dem andern Verhältnis stehen, jeweils als eine Gesammtheit zusammen, so ergeben sich uns zwei coetus, welche nicht wesentlich anders als wie sichtbare und unsichtbare Kirche sich unterscheiden. Dies sieht Münchmeyer S. 173 ff. selber ein, und die dort gemachten Zugeständnisse heben so ziemlich alle früheren Einwürfe gegen das Dogma wieder auf. Nur sollen doch auch die mali et hypocritae mit den vere credentes zu derselben Kirche gehören, weil die Schrift das Wort ἐκκλησία überall für eine geschlossene, durch irgend welche äußere, bemerkbare Schranken zusammengehaltene Anzahl von Menschen gebrauche und also, wenn sie von ἐκκλησία rede, immer etwas wesentlich Sichtbares im Auge habe. Dagegen werden wir gewiß nicht streiten. Aber die Frage ist nicht die, ob die Kirche etwas Solches sei, sondern ob die Kirche überhaupt dasjenige Objekt sei, welches als der eigentliche Endzweck der auf das Ganze gehenden Thätigkeit Christi betrachtet werden müsse. Die Prämissen von Münchmeyer führen auf die Bejahung und auf die Verneinung zugleich. Er will der Kirche Prädicate gönnen, welche an das Reich Gottes abgetreten werden müssen, und weil er als Protestant doch über den Unterschied zwischen den lebendigen und den todten Gliedern nicht so leicht hinwegkommt, so anerkennt er wieder in der einen Kirche einen durch mystische Bande zusammen-

gehaltenen Kern von gläubigen Gliedern, welche nichts Anderes sind als der alte coetus membrorum ecclesiae invisibilis.

Es ist nicht zu verwundern, daß in dem Streite der Parteien auch der Zweifel laut geworden ist, ob denn die Kirche überhaupt noch ein lebenskräftiges Wesen mit Zukunft sei. Bekanntlich hat Richard Rothe den Skepticismus der Kirche gegenüber bis zum Dogmatismus getrieben. In Bezug auf unser Dogma verweise ich nur auf Bd. III, S. 37 seiner von Schenkel herausgegebenen Dogmatik. Die geschichtlichen Notizen, die jener Stelle vorangängig mitgetheilt sind, leiden an dem allgemeinen Fehler der meisten Dogmatiken (liberaler und gläubiger Richtung), daß in genere von den „kirchlichen Bestimmungen", von den „Lehren der Orthodoxen", von der „altkirchlichen Dogmatik" die Rede ist, als ob in den Systemen der früheren Dogmatiker ein ganz einheitlicher Lehrbegriff vorhanden wäre, während gerade unser Dogma (wie übrigens außer demselben noch so manches andere) zeigt, daß der consensus ecclesiae mehr als irgend etwas Anderes eine platonische Idee, ein in der Realität nicht vorhandenes, in der That immer nur supponirtes Gedankending ist. Die traditionelle Lehre ist nicht die der Reformatoren; die lutherische Confession ist so wenig consequent und aus Einem Gusse als die katholische Lehre. Was nun Rothe's Kritik des Dogma's von der unsichtbaren Kirche anlangt, so ist sie in einer Hinsicht unanfechtbar. Sie zeigt ganz gut, daß zum Begriff der Kirche die Sichtbarkeit gehört. Hingegen steckt Rothe selber noch in den Banden der alten katholischen Anschauung, wenn er auch die Katholicität zum Begriffe der Kirche rechnet und diese in der Auflösung begriffen erachtet, wo ihr dieses Prädicat abhanden kömmt. Eine Auflösung der Kirche in den Staat hat nicht die Christianisirung des letztern zur Folge und geht auch nicht damit Hand in Hand. Denn der Staat ist seinem Wesen nach Rechtsinstitut, die Kirche hingegen die Ausprägung des gottmenschlichen Verhältnisses in weltliche Form. So lange Religion nicht Dasselbe ist wie Sittlichkeit, so lange in der Religion eine Relation des Menschen zu Gott, in der Sittlichkeit dagegen eine Relation des Menschen zu den Menschen zu erkennen ist, so lange gehen Kirche und Staat nicht in einander auf. Sie werden sich fort-

während gegenseitig bedingen, fordern und begränzen, wie ergänzen; ihr gesundes, gegenseitiges Verhältnis wird die Grundlage gesunder Civilisation und Humanität sein; aber beide repräsentiren, wenn auch freilich niemals an sich widersprechende, so doch sehr entschieden von einander sich unterscheidende Interessen. Die Rothe'sche Theorie führt in der Praxis nur zu einer Verschlingung des über die Welt hinausreichenden Interesses durch die innerweltlichen Interessen. Daran gehen aber die weltlichen Verhältnisse und Beziehungen selber zu Grunde. Der tiefste Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Religiosität ist der ethnische Charakter der ersteren, der allgemein humane der letzteren. Rothe's Aufgehen der Kirche in den Staat würde, wenn praktisch durchgeführt, nur zu einer neuen Auflage ethnischer Religionen mit christlichem, aber gewiß nicht lange vorhaltendem Aufputz führen. Die Aufgabe der Kirche bleibt es, dem berechtigten nationalen Element gegenüber das berechtigte allgemein menschliche Interesse zu vertreten. So wenig das Menschliche im Nationalen aufgeht, so wenig wird sich die Kirche in den Staat auflösen, und soll es doch geschehen, da wird es nur mit dem Erfolge geschehen, daß dem Nationalen das allgemein Humane zum Opfer fällt. Ich kann es mir sehr leicht vorstellen, daß Gemüther, welche an die Identificirung von Reich Gottes und Kirche gewöhnt sind und keine andere als die sichtbare Kirche kennen, in der katholischen Kirche die Rettung der Humanität erblicken. Gott sei Dank! ist in der Reformation die Kirche zugleich von Rom und von der bloßen Nationalitätenherrschaft frei und ein Begriff als Gemeingut der Evangelischen dem protestantischen Volke bewußt geworden, welcher der Nationalität ihr Recht auf ihrem Gebiete läßt und dennoch die Gemeinschaft der Gläubigen in den verschiedenen Nationen als eine wirklich vorhandene, als ein wirkliches Reich unter einem lebendigen König constatirt.

Schenkel, der Herausgeber der Rothe'schen, hat in seiner eigenen Dogmatik, Bd. II, S. 918–990, wo er von der Kirche handelt, ein viel lebendigeres Gefühl für das eigenthümlich Protestantische bewährt. Mit Eifer und Verständnis hält er die protestantischen Positionen gegen die Römischen und Romanisirenden, und von echt altprotestantischen Voraussetzungen aus stellt er die

Kirche als die eine und unsichtbare, die einzelnen sichtbaren Kirchen dagegen als Versuche dar, die Glaubensgemeinschaft oder die wahre Kirche in der Welt zu verwirklichen. Aber Bedenken erregt es, wie die protestantische Idee ausgebildet wird. Es ist interessant zu beobachten, wie tief der Einfluß des einflußreichsten aller Kirchenlehrer, wie mächtig die Autorität Augustins, dieses wahren doctor ecclesiae, auch in diesem Punkte nachwirkt. Luther hat sich wesentlich nur in dem von Augustin vorgezeichneten Gedankenkreise bewegt, und noch jetzt gilt es bei den meisten Dogmatikern als Voraussetzung, über deren Richtigkeit gar nicht erst zu streiten sei, daß wir in der Kirche, um uns in bekannter Redewendung auszudrücken, die Form des Reiches Christi in diesem Aeon besitzen. So ist denn an ein Seligwerden außerhalb der Kirche gar nicht zu denken. Der lutherische Protestantismus hat diese Position mit übernommen; der reformirte stimmt in vielen orthodoxen Vertretern bei. Nach evangelisch-reformatorischer Anschauung ist aber die Heilsvermittelung von der äußeren Institution auf die innere Herzensstellung des Gläubigen zu Christo übertragen. Die hiedurch hervorgerufene Doppelstellung hat den Protestantismus in einen unlösbaren innern Conflikt gebracht, dessen getreues Abbild unser Dogma ist. Freilich ist der Conflikt nur so lange unlösbar, als die Voraussetzungen festgehalten werden. Die Geschichte des Dogma's zeigt unwiderleglich, daß die Kirche nicht als die eine und dabei zugleich doch als sichtbare und als unsichtbare behauptet werden kann. Entledigen wir uns aber des Begriffs der Sichtbarkeit, um nur noch den Quellpunkt der Kirchenbildung Kirche und die einzelnen Kirchen nicht mehr Kirchen, sondern Versuche, die Kirche zu verwirklichen, zu nennen, so wird uns die Kirche im eigentlichsten Sinne des Wortes zu einer platonischen Idee, nämlich zu einem Wesen, wie es die Ideen in Platons Sinne sind. Wir stecken dann aber auch viel tiefer, als es scheint, in der katholisch-augustinschen Voraussetzung. Denn diese besteht ja darin, daß die Kirche als solche das wahre Objekt der Heilsthätigkeit Christi und zugleich die einzige Vermittlerin des Heils sei. Nun kann man erwiedern, es sei gleichgültig, ob man den Namen beibehalte oder nicht, wenn nur die Definition des Begriffes eine andere geworden sei. Aber viel correkter ist es doch jedenfalls, den Ausdruck zu

ändern, wenn sich an die Stelle des alten ein neuer Begriff gesetzt hat. Sonst hören die Mißverständnisse nicht auf, und unzweifelhaft finden sich auch bei Schenkel viele Reden, welche zu Mißverständnissen Anlaß geben und nur dann vermieden werden können, wenn man sich entschließt, seinen Sprachgebrauch zu vermeiden. Durch die Identification von Kirche und Reich Gottes, die der Protestantismus im Anschluß an Augustin angenommen, ist die dogmatische Noth um den Kirchenbegriff, die Unmöglichkeit, den evangelischen Principien gerecht zu werden, die Unklarheit der Begriffsbildung in dem Protestantismus endemisch geworden. Das Heil als solches liegt in dem Reiche Gottes. Sobald wir Kirche sagen, haben wir schon das politisch-juristische und das socialpolitische Gebiet betreten. Schenkel will statt Kirche Gemeinde gesagt wissen, obschon er selbst beide Ausdrücke promiscue gebraucht. Wenn nun wirklich für Dasjenige, was Glaubensgegenstand ist, Gemeinde gesagt werden darf, worin ich ihm freilich gar nicht beistimme, so ist offenbar, daß die kirchlichen Aemter nicht direkte aus der Gemeinde herfließen, sondern erst vermittelter Weise, nämlich erst aus der schon in die Erscheinung getretenen Gemeinde. Denn nicht die Kirche als Glaubensgegenstand, sondern ganz richtig die Gemeinde als in der Welt vorhandene bedarf der Aemter und Institutionen. Diese sind also auch erst mit der sichtbar gewordenen und als Anstalt wirkenden Gemeinde gegeben. Damit haben wir aber schon zwischen die einzelnen Versuche, die Kirche in der Welt zu verwirklichen, und die eigentliche Kirche einen Mittelbegriff eingeschoben, der wieder denselben Namen trägt wie die von Schenkel als wahre Kirche bezeichnete Gemeinschaft, nämlich den Namen Gemeinde, und doch nicht diese als streng und eigentlich genommene ist. Dieser Mittelbegriff wäre etwa nach orthodoxer Redeweise die ecclesia visibilis universalis im Unterschiede von den einzelnen ecclesiae visibiles particulares. Aber daß Schenkel die Gemeinde bald in der Bedeutung dieses Mittelbegriffes, bald als ecclesia proprie dicta nimmt, darauf macht er selber nicht aufmerksam. Seine Lehre bedarf auch in ihren Corollarien dieses Doppelsinnes von Gemeinde, gerade wie Stahl die Kirche doppelsinnig gebraucht und gebrauchen muß, um seine praktischen Folgerungen ziehen zu können.

Der Dogmatik von Aloys Biedermann thut es Eintrag,

daß schon im historischen Theil die nachbessernde Kritik mitspricht, die dem Schema des Ganzen zufolge erst im dritten Theile zu Worte kommen sollte. Dadurch trübt sich unwillkürlich die Darlegung des kirchlich Gültigen. Wir erhalten nicht das Bild Dessen, was sich die früheren Dogmatiker bei ihren Aufstellungen gedacht haben, sondern was nach Biedermanns Ansicht der eigentliche Sinn des Dogma's sei. Vielleicht mag auch mitwirken, daß Biedermann seine Kenntnis der Kirchenlehre in manchen Punkten offenbar erst aus zweiter Hand besitzt. So bezeichnet er schon im historischen Theil § 535 den Unterschied von invisibilis et visibilis als Unterschied von Reich Gottes und endlichem Vermittelungsproceß. Wenn ich mich auf seinen Standpunkt versetze, so muß ich diese Erklärung als eine gelungene anerkennen; aber sie anticipirt Dasjenige, was im kritisch-speculativen Theile gebracht werden soll, und so entspricht denn auch wirklich das § 933—936 Gegebene den Erwartungen nicht.

In ganz anderer Weise behandeln die zwei reformirten Dogmatiker, deren Besprechung uns noch erübrigt, unser Dogma. August Ebrard läßt es an manchen geistvollen Bemerkungen nicht fehlen; daß aber im Ganzen eine zusammenstimmende, klare und bestimmte Lehre vorgetragen werde, wage ich nicht zu behaupten. Schon die Generaldefinition von der Kirche (2. Aufl., Bd. II, S. 392) befriedigt nicht: „Wir bestimmen die christliche Kirche als die Gemeinschaft der Gnaden*mittel*, d. h. näher als die von Christo gestiftete, vom heiligen Geist beim Pfingstfest gegründete historische, sichtbare Gemeinschaft Derer, welche auf ihr Bekenntnis der *μετάνοια* hin das Sacrament der Wiedergeburt und hiemit die Theilnahme an allen Gnadenmitteln empfangen haben, somit unter den Wirkungen dieser Gnadenmittel stehen; welche Gemeinschaft aber hiemit auch den Beruf empfangen hat, Andern, die noch Kinder der Welt sind, die Gnadenmittel zu spenden und ihnen somit die Bekehrung und Wiedergeburt möglich zu machen.“ Hier schillert die Exegese. Einerseits werden die Gnadenmittel zur Erklärung des Wesens der Kirche verwerthet; anderntheils ist es der coetus fidelium, welcher als das eigentliche Gnadenmittel dasteht. Denn als Gemeinschaft nicht der Begnadigten, sondern der Gnadenmittel wird zuerst die Kirche erklärt, und hinterdrein kömmt doch

nicht sowohl eine Gemeinschaft der Gnadenmittel, als vielmehr der Wiedergebornen, in welcher die Kirche als Gnadenmittelgemeinschaft erkannt wird. Ebenso schillernd ist der Satz S. 431: „Hier ist also Polanus bei dem eigentlichen Begriff der allgemeinen sichtbaren Kirche angelangt, der Anstalt der Gnadenmittel, der Gemeinschaft aller Getauften.“ Besser und schärfer sind die Erörterungen S. 433 ff. der Frage: Gibt's eine ecclesia invisibilis? Hier wird von der landläufigen Unterscheidung gesagt, daß, was mit der unsichtbaren Kirche gemeint werden solle, keine Kirche sei, sondern das dermalen noch unsichtbare, künftig aber sichtbar aufzurichtende Reich Gottes. Nichts sei dagegen einzuwenden gegen jene Bestimmung, welche anerkenne, daß die eine und selbige ecclesia universalis visibilis neben ihrer Sichtbarkeit auch eine unsichtbare Seite ihres Wesens habe. Nur muß hier gegen Ebrard von Seiten der Geschichte eingewendet werden, daß, wenn Ebrard auch bei Wendelin und Pictet Anklänge für diese Bestimmung finden kann, doch diese Auffassung wesentlich von Luther herrührt, und es wäre gerade gegenüber der aus der reformirten in die lutherische Orthodoxie hinübergekommenen Lehre, angezeigt gewesen, diese Auffassung als die von Luther herrührende festzustellen. Wendelin wäre ja am Allerletzten Derjenige, welcher Luthers von der lutherischer Orthodoxie abweichende Lehre als seine Ueberzeugung zu bekennen sich scheuen würde.

Alexander Schweizer stelle ich nicht bloß deßhalb an das Ende dieser dogmengeschichtlichen Uebersicht, weil seine christliche Glaubenslehre in dem Theil, welcher hier zu berücksichtigen ist, eine der neuesten Erscheinungen ist, sondern weil in der Fassung, welche er unserem Dogma gibt, dieses wohl unter sämmtlichen bisher erschienenen Dogmatiken oder Glaubenslehren den zutreffendsten Ausdruck gefunden hat. Schweizer schreibt Bd. II, Abth. 2, S. 320: „Für die Kirche auf Erden die sichtbare und die unsichtbare zu unterscheiden, hat seine Wahrheit, wenn unter dieser das Gottesreich, unter jener die gesellschaftliche Organisirung verstanden wird, welche jenem dienen soll, immer aber auch Elemente in sich schließt, die jenem fremd sind.“ Die Ausführung, die diesem Paragraphsatze beigegeben ist, gehört zum Besten, was über die Kirche geschrieben worden. Ich gebe kein Excerpt von Schweizers

ebenso klaren als gründlich durchdachten Worten. Denn Jedem, der sich über unser Dogma eingehender orientiren will, ist zuzumuthen, Schweizer an der betreffenden Stelle selber nachzulesen. Eine bis in die Einzelheiten gehende Auseinandersetzung der Begriffe Reich Gottes und Kirche wird nicht gefunden werden, und was den historischen Theil anbelangt, so erscheint mir derselbe auch für den Raum, welcher zur Verfügung stand, nicht völlig genügend; aber die Linien sind gezogen, um den Wahrheitsgehalt des protestantischen Dogma's zu erhalten und dieses selber doch in einer befriedigenderen Weise zu gestalten, als den Reformatoren und den Orthodoxen beider Bekenntnisse gelungen ist. Schweizer will statt unsichtbarer Kirche Reich Gottes gesagt wissen, da Samariter und Heiden etwa dem Heil näher stehen als viele Kirchenglieder und da die Kirche als solche nur die sichtbare sein könne. Sporadische Logosoffenbarung gebe es auch außer der Kirche; diese aber sei ordentlicher Weise als sichtbare der Ort, wo sich die unsichtbare finde. Das Gottesreich als Totalität alles zur Erlösungsreligion von der Gnade erweckten Lebens finde seine Lehrdarstellung in der ganzen Glaubenslehre besser, als wenn es hier unter dem schiefen Ausdruck der unsichtbaren Kirche abgehandelt werden sollte. Von der Kirche sei in der Glaubenslehre zu handeln als von der organisirten Gemeinschaft, welche dem Gottesreich als Organ diene.

Zweiter Theil.

Die neutestamentlichen Anknüpfungspunkte für das Dogma von der unsichtbaren Kirche.

Die Geschichte des Dogma's ist die Kritik desselben. Bei vollster Anerkennung, daß die Bildung des Dogma's nach einer innern Nothwendigkeit erfolgte, kann die Fassung doch nicht denselben Beifall erhalten, und wenn wir auch die Substanz des Dogma's durchaus nicht Preis geben dürfen, so müssen wir nichts desto weniger die Lehre einer gründlichen Revision unterziehen. Zu dem Ende wenden wir uns an die heilige Schrift und fragen zunächst, in welchem Sinne sich nach ihrem Zeugnisse Jesus des Ausdrucks Kirche bedient, welchen Begriff dieser Ausdruck weiter in der ältesten, biblisch bezeugten Christenheit besessen, und was endlich die Schrift über den andern Ausdruck lehre, mit welchem in der Dogmatik sowohl die Kirche überhaupt, als die unsichtbare Kirche insbesondere so oft in Verbindung gebracht wird, nämlich das Reich Gottes. Die beiden Begriffe Kirche und Reich Gottes werden uns Gelegenheit bieten, die neutestamentlichen Anknüpfungspunkte für unser Dogma vollständig zu besprechen.

Erstes Capitel.

Die neutestamentliche Lehre von der Kirche.

Die evangelische Erzählung legt bei zwei Gelegenheiten für den hebräischen Ausdruck, dessen sich Jesus bedient haben wird, Jesu das griechische Wort ἐκκλησία in den Mund. Mit diesem Worte pflegten die Septuaginta die zur Bezeichnung theils der Volksgemeinschaft theils der Volksversammlung Israels dienenden hebräischen Ausdrücke קָהָל und עֵדָה zu übersetzen. S. hierüber Cremer, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität s. v. ἐκκλησία. Daß bei diesen Ausdrücken, den hebräischen des Grundtextes wie den griechischen der LXX, sowohl die nationale als die religiöse Einheit und Zusammengehörigkeit gemeint ist, und daß nur je nach dem Zusammenhang die eine oder die andere hervortritt, so wie daß sowohl die religiös eigenthümliche Volksgemeinschaft als auch die zur Feier versammelte Menge darunter verstanden werden kann und auch verstanden wird, so daß bald die eine und bald die andere Bedeutung vorwiegt, Das ist allgemein bekannt und keinem Zweifel unterworfen. Dasjenige deutsche Wort, welches am Vollständigsten diese verschiedenen Beziehungen umfaßt und je nach dem Zusammenhange sich doch entsprechend enger bestimmt, ist das Wort „Gemeinde". Mit glücklichem Takte gibt Luther das קָהָל und das עֵדָה theils durch Gemeinde, theils durch Versammlung. Für die griechische Bezeichnung aber lag ἐκκλησία deßhalb am Nächsten, weil dieses Wort „die gebräuchliche Bezeich-

nung ist für die in den öffentlichen Angelegenheiten eines Freistaates tagende Versammlung der ἔκκλητοι, der durch den Herold entbotenen Gesammtheit der freien Bürger", Cremer a. a. O. Es darf an den schweizerischen Sprachgebrauch hinsichtlich des Wortes Gemeinde = Gesammtheit der Bürger und ordentlich berufene Versammlung der Stimmfähigen erinnert werden.

Im Neuen Testament kömmt ἐκκλησία in der classisch-hellenischen Bedeutung dreimal in der Apostelgeschichte vor, wo C. 19, 32, 39 u. 41 (nach anderer Verszählung 40) von der Versammlung des um seinen Dianacultus besorgten ephesinischen Volkes die Rede ist. Als Uebersetzung von קָהָל, d. h. als griechische Bezeichnung für die religiöse Genossenschaft resp. Gemeindeversammlung Israels steht das Wort Apg. 7, 38 und Hebr. 2, 12, in welch letzterer Stelle es einfach aus der Uebersetzung der LXX von Ps. 22, 23 citirt wird. Sämmtliche übrigen neutestamentlichen Stellen enthalten schon die Beziehung auf die christliche Gemeinde oder dienen vielmehr in ihrer überwiegenden Mehrzahl zur Bezeichnung derselben. Im Ganzen habe ich das Wort ἐκκλησία 115 mal im Neuen Testamente gefunden.

Die beiden Stellen, wo wir das Wort von Jesus gesprochen antreffen, sind Matth. 16, 18 und 18, 17. Die andern Evangelien enthalten dasselbe nicht, auch in den Briefen des Petrus und Judas, im ersten und zweiten Briefe des Johannes und in dem zweiten Briefe an Timotheus, so wie in dem an Titus treffen wir es nicht an.

Die erste Matthäusstelle ist der berühmte Ausspruch: κἀγὼ δὲ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Luther übersetzt „Gemeine", und ohne Zweifel soll der Ausdruck etwas dem קָהָל oder der עֵדָה Entsprechendes besagen. Das israelitische Volk war die Gemeinde Gottes, wenn auch nicht wie es sie sein sollte, so doch der Bestimmung und göttlichen Heilsabsicht gemäß. Auch Christus will sich eine Gemeinde gründen, welche äußerlich sichtbar und erkennbar ist, und diese Gemeinde soll ihren festen, nicht zu überwältigenden Grund daran haben, daß Simon Πέτρος ist.

In diesem Ausspruche hat die katholische Kirche die Legiti-

mation ihres Romanismus, die protestantische Kirche das Recht zu ihrer Polemik, das apostolische Glaubensbekenntnis den Antrieb zur Aufnahme des Kirchenbegriffes unter die Glaubensartikel zu erhalten gemeint. Um aber die Stelle unbefangen auszulegen, müssen wir vor Allem festhalten, daß von den verschiedenen Lemmata keines herabgemindert und keines heraufgeschraubt werden darf, daß der Ausspruch als ein Ganzes steht und fällt, und daß jeder Begriff und jede Aussage in dem ganzen Satze nur so weit wahr bleibt, als alle übrigen Begriffe und Aussagen ebenfalls ungeschwächt und unabgeschwächt wahr bleiben. Die Protestanten erinnern gegen die Katholiken, daß die Verheißung nicht der Person, sondern dem Bekenntnisse des Petrus gelte. Es ist Dies keine ganz glückliche Wendung. Richtig ist allerdings, daß Petrus die Verheißung nur wegen des vorangehenden Bekenntnisses erhält. Dem Wortlaute zufolge gilt aber doch die Verheißung, wenn auch dem bekennenden Petrus, so doch dem Petrus. Allein gerade weil sie dieser Person gilt, so kann auch die ἐκκλησία, welche auf diesen Felsen gebaut werden soll, nur so verstanden werden, wie sie als auf diesen Felsen gebaut verstanden werden muß. D. h. es ist von keiner andern Gemeinde die Rede als von derjenigen, welche wirklich auf den bekennenden Petrus gebaut ist. Diese Gemeinde ist also nur die Gemeinde, welcher der Apostel Petrus als Fels gedient hat. Sie wird von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden. Wie wir uns nach dem Ableben des Petrus diese Gemeinde zu denken haben, darüber enthält der Ausspruch Jesu auch nicht das Mindeste, außer der Verheißung, daß die Pforten der Hölle Nichts wider sie vermögen. Alles, was außer dieser einen Verheißung aus dem Ausspruche herausgelesen wird, ist nicht in dem Ausspruch enthalten, sondern in denselben willkürlich und unrechtmäßig hineingetragen. Ob an die Stelle des Petrus ein anderer Kirchenmonarch oder ein Consistorium treten werde, ob sich die Gemeinde in ihrer Einheit erhalten könne und solle oder in eine Mehrheit von independentistischen oder loser oder enger verbundenen Gemeinden zerfallen werde und dürfe, ob sie sich an ein alttestamentliches Vorbild anzuschließen oder aus

eigenem innern Leben heraus zu gestalten habe, Das alles sind Fragen, auf die der Exeget in diesem Worte Jesu absolut keine Antwort erhält. Es ist ein großer Augenblick im Leben des Erlösers, wo nur der eine Gedanke vorherrscht: Wenn auch meine Person auf Erden untergeht, so wird doch mein Werk in einer unbezwinglichen Gemeinde fortbestehen; was Simon bekannt hat, ist Gottes Wahrheit, und Petrus ist der Fels, auf welchem meine Gemeinde sich wird erbauen können; nicht bloß Fleisch und Blut sind in ihm mächtig, sondern Gott hat ihn zum Werkzeuge bereitet, um der Gemeinde einen festen Halt zu geben; ich kann nun zu meinen Jüngern auch von meinem Ausgang in Jerusalem sprechen.

Der römische Primat kann sich dieser Stelle nur durch die in keiner Weise in den Worten Jesu enthaltene Behauptung bedienen, daß, was dem Petrus verheißen sei, auch seinen Nachfolgern gelte. Von Nachfolgern des Petrus spricht ja Jesus gar nicht. Gewiß erinnern die Protestanten mit Recht: „Was der Erlöser hier in Beziehung auf den Petrus aussagt, sagt er aus auf Grund der von dem Jünger soeben bewiesenen Lebendigkeit und Zuversicht des Glaubens, nicht aber insofern, als er ein bestimmtes Amt bekleidete; noch weniger ist davon die Rede und kann die Meinung des Herrn sein, daß diese Eigenschaft des Petrus als eines Felsen an ein bestimmtes äußeres Amt in der Kirche geknüpft sei und auf diejenigen übergehen werde, welche darin etwa seine Nachfolger sein würden; vielmehr können im Sinne des Herrn an dieser Eigenschaft nur Solche Theil nehmen, welche und inwiefern sie dem Petrus in dem hier von ihm bewiesenen lebendigen und lautern Glauben gleichen, so daß daraus also für die römische Kirche und deren Bischof durchaus gar Nichts folgen würde, wenn derselbe auch auf besondere Weise als ein Amtsnachfolger des Petrus könnte betrachtet werden. Aber auch dieses ist durchaus nicht der Fall. . . . Wenigstens ebensogut wie der römische Bischof könnte sich z. B. der von Jerusalem oder von Antiochien als Amtsnachfolger des Petrus betrachten, wenn darauf für den Vorrang in der Kirche überhaupt irgend etwas ankäme.“*)

Die protestantische Antithese ist richtig; die Behauptung aber,

*) Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien, Bd. II, S. 47 f.

daß für den Vorrang in der Kirche auf die Nachfolge im Amt des Petrus Nichts ankomme, reicht weiter, als die protestantische Dogmatik sich bewußt geworden ist. Nach dem Wortlaute, der für die Exegeten maßgebend sein muß, ist unzweifelhaft der Bestand der Gemeinde, von welcher Jesus spricht, als eines einheitlichen Subjektes unaufhörlich mit dem Primate des Petrus verbunden. Will der Protestantismus die Gemeinde, deren Jesus als der seinigen erwähnt, schlechthin als die eine und wahre Kirche Jesu Christi fassen, deren Glieder alle Gläubigen sind und außer der es kein Heil gäbe, was die Behauptung der gesammten protestantischen Othodoxie ist, so muß er auch den Primat Petri als jetzt noch und überhaupt schlechthin mit dieser Kirche verbunden denken. Die Logik in den Schlußfolgerungen von dieser Prämisse aus ist deßhalb auf Seiten des Katholicismus. Für eine einheitliche Kirche, die als solche auch nach dem Hingange des Petrus existiren soll, muß ein den Primat des Petrus aufrecht haltender Nachfolger des Petrus gefunden werden, wenn überhaupt die Worte Jesu über die Gemeinde sich auf Dasjenige beziehen sollen, was im Glaubensbekenntnisse als heilige und allgemeine Kirche seine Stelle bekommen hat. Von der gemeinsamen Voraussetzung, daß Matth. 16, 18 von der ecclesia catholica vel universalis die Rede sei, erscheint daher nothwendiger Weise die protestantische Ansicht den Katholiken als logische Inconsequenz und als praktisches Zurückweichen von der axiomatisch feststehenden Wahrheit. Der Protestant dagegen sieht in der Amtssuccession der römischen Bischöfe eine Erschleichung; denn was aus Bleek hierüber oben angeführt worden, läßt sich nicht widerlegen. Aus diesem Widerstreit der confessionellen Meinungen gibt es nur eine einzige Rettung, daß man sich nämlich aus dem dogmatischen Vorurtheil auf den historischen Sinn der Worte zurückzieht und die letztern nicht mit Rücksicht auf die spätern Bedürfnisse dogmatischer Formeln, sondern in Beziehung auf die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie gesprochen wurden, erklärt. Jesus hat seine Worte nur im Hinblick auf den augenblicklichen Stand der Dinge gesprochen. Für die Zeitlage, in welcher sie laut wurden, enthalten sie uneingeschränkte Wahrheit; sobald wir sie aber auf ganz andere äußere Verhältnisse anwenden wollen, so müssen wir

sie entweder mit so vielen andern Begriffen vermitteln, daß sie ihre unmittelbar zwingende Beweiskraft einbüßen, oder wir sehen uns angewiesen auf all die mehr als zweifelhaften, der Theologie nicht zur Ehre gereichenden exegetischen Kunstmittel und -mittelchen.

Die andere Stelle, die Jesum von der ἐκκλησία sprechen läßt, Mtth. 18, 17, bringt das Wort in demselben Verse zweimal in der ganz gleichen Bedeutung. Jesus sagt, wenn der sündigende Bruder die Ermahnung des Beleidigten und einiger Zeugen nicht angenommen habe, so solle die Streitfrage der ἐκκλησία vorgelegt werden, und wenn er auch die ἐκκλησία überhöre, so solle er sein wie der Heide und der Zöllner.

Zunächst streiten sich die Ausleger darüber, ob hier unter der ἐκκλησία die jüdische oder die christliche Gemeinde verstanden sei. Christus gibt seine Anweisungen natürlich für seine eigenen Gläubigen. Insofern versteht es sich, daß an eine an Christum gläubige Genossenschaft gedacht werden muß. Er spricht aber, noch ehe seine Jüngerschaar sich von der jüdischen Gemeinde gelöst und als eine eigene Gemeinde constituirt hatte. Insofern hat die Beziehung auf eine andere Gemeinde als die jüdische keinen Sinn. Die Lösung liegt auch hier darin, daß wir die Worte Jesu nicht aus spätern, sondern aus den zu seinen Lebzeiten für ihn und das Verständniß seiner Worte unter seinen Zuhörern maßgebenden Verhältnissen erklären. Diejenige religiöse Genossenschaft, zu welcher sowohl der Gläubiger als der Schuldner gehört, ist gemeint. Dabei läßt es Jesus ganz unentschieden, ob es die bestehende und schon vorhandene jüdische oder die erst noch zu errichtende spätere christliche Gemeinde sei. Was allein der Controverse nicht unterliegen kann, das ist die Bedeutung der ἐκκλησία als einer solchen Gemeinde, welche als Gemeinde sich versammeln und über eine Streitfrage ein Urtheil abgeben kann. Bleek a. a. O., S. 91 meint, Jesus lasse es unentschieden, in welchem Umfange dieser Begriff gemeint sei, ob von der Gesammtheit der an verschiedenen Orten zerstreuten Gläubigen oder von der Gemeinde an einem einzelnen Ort, ob von Denjenigen, von welchen die Gemeinde jedesmal repräsentirt wird oder von der Gesammtheit der Einzelnen. So unentschieden ist der Ausdruck aber doch nicht. Jedenfalls sind alle diejenigen Vorstellungen ausgeschlossen, durch

welche die Möglichkeit Dessen, was Jesus verlangt, aufgehoben wird. Dies wäre aber der Fall, wenn unter ἐκκλησία eine Gemeinschaft verstanden würde, vor welche als vor eine Gemeinschaft die Streitenden nicht treten könnten. Also kann unter allen Umständen nur entweder die gläubige Gemeinschaft eines bestimmten einzelnen Ortes oder die Repräsentation einer Gesammtheit aller Gläubigen gemeint sein. Denn nur die einzelne Ortsgemeinde oder dann die ecclesia repraesentativa, d. h. die Delegirten der verschiedenen einzelnen Ortsgemeinden, kann als zur Beurtheilung einer einzelnen Streitfrage zwischen zwei einzelnen Gläubigen versammelt gedacht werden. Und jedenfalls darf der ἐκκλησία durchaus kein Begriff von einer Genossenschaft untergelegt werden, welcher die regelrecht zu ihrer Competenz und Pflicht gehörige Beurtheilung von solchen kleinen und kleinlichen Streitfragen fremd wäre. Denn ich bin der unmaßgeblichen Ansicht, daß, so lange in den Worten der heiligen Schrift ein vernünftiger Sinn gefunden werden kann, auch wenn derselbe den Compendien der traditionellen Dogmatik widerspricht, es doch nicht erlaubt ist, an den Schriftworten zu drehen und zu deuteln. So ist es denn auch, wenn man keinerlei kirchenpolitische Voreingenommenheit zur Exegese herzubringt, außer aller Frage, daß Jesus die ἐκκλησία nur in dem Sinne hier gemeint haben kann, in welchem Zwingli diese Stelle immer wieder anführt, nämlich in dem Sinne der ecclesia particularis, der „Kilchhöre". Daß in diesem Sinne zu Jesu Zeiten das Wort ἐκκλησία gebraucht werden konnte und gebraucht worden ist, also im Sinne von Gemeinde der Gläubigen eines einzelnen Ortes resp. Gemeindeversammlung, beweisen Stellen wie Judith 6, 16 und 14, 6. Nun stelle man sich vor, daß nicht diese Bedeutung gelten solle, sondern daß Jesus die ecclesia repraesentativa im Sinne gehabt habe! einen Begriff, welcher den damaligen Verhältnissen ganz fremd, also dem Jünger ganz unverständlich war! Oder soll etwa das Synedrium damit gemeint sein? Dann weise man diesen Sprachgebrauch für ἐκκλησία nach! Und wenn derselbe nachgewiesen wäre, so erkläre man noch, welchen Gewinn die christliche Kirche daraus empfängt, daß das jüdische Synedrium von Christo als oberstes Gericht über Streitigkeiten zwischen christlichen

Gläubigen eingesetzt worden sei! Jedenfalls könnte wiederum nur durch Umdeutung der Ausspruch des Herrn für die christliche Gemeinschaft flüssig gemacht werden. Auch so allerdings, wenn wir die Worte einfach auffassen, wie sie dastehen, werden wir Umdeutungen vorzunehmen haben. Wir werden nämlich eine gründliche Revision unsres bisher gültigen Kirchenbegriffs, unsrer Dogmatik und unsrer Kirchenverfassung vorzunehmen haben, wenn wir uns in Theorie und Praxis mit Christi Worten in Uebereinstimmung setzen wollen. Denn die einzige Stelle, in welcher die Evangelien eine praktisch bedeutsame Aeußerung Christi über die Kirche und deren Competenz anführen, handelt nicht von dem dogmatisch supponirten Begriff einer allgemeinen Kirche, sondern von dem sehr greifbaren Begriff der einzelnen Kirchgemeinde. Christus kennt überhaupt Das, was die Dogmatik Kirche nennt, nicht. In dem Ausspruche, welcher die Gesammtheit der Christgläubigen als ἐκκλησία bezeichnet, nimmt Christus auf die Gemeinde nach dem Ableben des Petrus gar keinen Bezug, und in dem Ausspruch, welcher der Kirche eine bestimmte Competenz zuweist, ist nicht die allgemeine Kirche, sondern die einzelne Kirchgemeinde gemeint.

Der Begriff von ἐκκλησία also, welcher uns durch die beiden Matthäusstellen an die Hand gegeben wird, ist kein dogmatischer, sondern ein socialer, wenn man will ein socialpolitischer. Es wird darunter eine Genossenschaft mit dem Bekenntnisse Jesu als des Messias und mit dem Recht und der Pflicht der Kirchenzucht, des endgültigen Urtheils über den sittlich-religiösen Werth der einzelnen Glieder gedacht. In diesem theils socialen, theils politisch-juristischen Sinne versteht die ganz überwiegende Mehrzahl der übrigen neutestamentlichen Stellen ebenfalls dieses Wort, und wenn die Dogmatik in demselben einen andern Begriff gefunden hat, so geschah es, weil sie mit Hintansetzung des gewöhnlichen neutestamentlichen Sprachgebrauchs in ihrer Begriffsbestimmung sich lediglich an eine ganz kleine, bestimmt abgegränzte Gruppe von Beweisstellen hielt.

Volle zwei Drittheile sämmtlicher neutestamentlicher Stellen

welche das Wort ἐκκλησία bringen, verstehen darunter nichts Anderes, als die Gemeinschaft der an einem bestimmten Ort vorhandenen Christgläubigen, die Gemeinde oder die „Kilchhöre". Römer-, 2. Korinther-, 1. und 2. Thessalonicher-, Philemon- und Jacobus-Brief, so wie die Offenbarung Johannis kennen das Wort nur in dieser Bedeutung. Der erste Korintherbrief wendet es in der Bedeutung von Gemeindeversammlung resp. Versammlung der Gläubigen zu cultischen oder asketischen Zwecken an 11, 18; 14, 4. 5. 19. 23. 28. 34. 35, und diesen Stellen werden wohl 11, 22 und 14, 12 auch noch beigezählt werden müssen. Als Gesammtheit aller Gläubigen, ohne Rücksicht auf die Begränzung durch einen bestimmten Ort, aber ebenfalls in socialem, nicht in dogmatischem Sinne, d. h. als eine äußerlich erkennbare Gesellschaft, deren nicht aus dogmatischen Gründen, sondern wegen gewisser die Gesellschaft betreffender Ereignisse, Zustände oder Beziehungen Erwähnung geschieht, kömmt ἐκκλησία im Neuen Testamente vor 1. Kor. 10, 32 und 15, 9; Gal. 1, 13; Phil. 3, 6; 3. Joh. 6. Diese Stellen sprechen von der Gemeinschaft der Christen im Unterschiede von andern religiösen oder politischen Genossenschaften und bezeichnen sie mit dem Worte Kirche. Sie stellen durchaus keinen **Begriff** von der christlichen Gemeinde auf, der etwa den Namen ἐκκλησία erhielte, sondern bedienen sich des Ausdrucks lediglich als des nächstliegenden, um für die Christen, sofern diese durch einen gewissen gesellschaftlichen Verband unter sich zusammenhangen und der übrigen Menschheit gegenüber eine Einheit bilden, eine allgemein verständliche Bezeichnung zu haben. Daß das hebräische קָהָל oder עֵדָה zu Grunde liegt, ist evident. Aber die begriffliche Vermittlung der christlichen mit der hebräischen Gemeinde ist nicht die, daß dem urchristlichen Bewußtsein die Christengemeinde als ein an verschiedenen Orten vorhandnes Ganzes vorgeschwebt hätte und dafür der Ausdruck ἐκκλησία von Anfang an geläufig gewesen wäre; sondern ursprünglich verstanden die Christen, wie sie ursprünglich nur in Jerusalem vorhanden waren, auch nur die Gemeinde zu Jerusalem unter ἐκκλησία (Apg. 2, 47). Als sich dann auch an andern Orten Gesellschaften von Christgläubigen bildeten, so bekamen auch diese den Gemeindenamen, so daß es ganz geläufig wurde, selbst die Minimalgemeinde der in einem Hause wohnenden

Christgläubigen ἐκκλησία zu nennen (Röm. 16, 5; Philem. 2). Um sämmtliche Gemeinden mit einander zu bezeichnen, bot sich derselbe Ausdruck dar; doch nicht selten ziehen es die Apostel vor, den Pluralis zu gebrauchen (2. Kor. 8, 18). Mit Ausnahme des Epheserbriefes aber und zweier Stellen im Kolosserbriefe, so wie 1. Timoth. 3, 15 und Hebr. 12, 23 gebraucht das Neue Testament außer den schon besprochenen Stellen das Wort ἐκκλησία nur in der Bedeutung von ecclesia particularis, d. h. von Localgemeinde.

Ich zähle im Ganzen 78 Stellen, in denen diese Bedeutung die natürlichste, dem Zusammenhang und einfachen Wortverstand entsprechende ist, nämlich: Apg. 2, 47; 5, 11; 8, 1. 3; 9, 31; 11, 22. 26; 12, 1. 5; 13, 1; 14, 23. 27; 15, 3. 4. 22. 41; 16, 5; 18, 22; 20, 17. 28. Röm. 16, 1. 4. 5. 16. 23. 1. Kor. 1, 2; 4, 17; 6, 4; 7, 17; 11, 16; 12, 28; 14, 33; 16, 1. 19 (zweimal). 2. Kor. 1, 1; 8, 1. 18. 19. 23. 24; 11, 8. 28; 12, 13. Gal. 1, 2 und 22. Phil. 4, 15. Kol. 4, 15 und 16. 1. Thessal. 1, 1; 2, 14. 2. Thessal. 1, 1. 4. 1. Timoth. 3, 5; 5, 16. Philem. 2. Jacob. 5, 14. 3 Joh., 9 und 10. Offenb. Joh. 1, 4. 11. 20; 2, 1. 7. 8. 11. 12. 17. 18. 23. 29; 3, 1. 6. 7. 13. 14. 22; 22, 16.

Cremer a. a. O. bringt freilich verschiedne von diesen Stellen unter der Rubrik „Gesammtgemeinde, Gesammtheit aller von und zu Christo Berufenen, welche im Besitze, in der Gemeinschaft seines Heiles sich befinden, die Kirche". Werden aber die Stellen ohne dogmatische Voreingenommenheit erwogen, so gewahrt der Exeget, daß sich die ἐκκλησία jeweils auf einen bestimmten Ort bezieht, jeweils als die an einem geographisch genau zu bestimmenden Ort befindliche gedacht wird. Selbst Apg. 20, 28, wo Paulus die ephesinischen Aeltesten ermahnt, die Gemeinde, welche Christus durch sein Blut erworben habe, zu weiden, kann nur die Localgemeinde gemeint sein; denn Paulus kann den ephesinischen Aeltesten keine andere Hirtenpflicht an das Herz legen, als welche sich auf ihre specielle Gemeinde bezieht. Es ist die Gemeinde τοῦ κυρίου, und darin bewährt sich die specifische Hirtentreue, daß sie das Eigene als des Herrn Eigenthum hütet. Gerade wer über den κανών (2. Kor. 10, 15) hinausgreift, zeigt, daß er die Gemeinde als sein, anstatt als des Herrn Eigenthum betrachtet. Paulus

führt den Aeltesten zu Gemüthe, daß die Gesellschaft, über welche sie gesetzt sind, nicht zu ihrem Belieben vorhanden sei; sie gehöre ja dem Herrn, welchem sie selber auch angehören. Sagt er nun hiebei ausdrücklich, Christus habe sich diese Gemeinde durch sein eigen Blut erworben, so stellt er hiemit keinen dogmatischen Begriff vom Wesen dieser Gemeinde auf; sondern er setzt nur einerseits Christi Eigenthumsrecht, andererseits der Aeltesten Verpflichtung in ein recht helles Licht. Wie der Gemeinde zu Ephesus, so könnte ganz Dasselbe jeder andern christlichen Gemeinde gegenüber gesagt werden, ohne daß deßhalb ein andrer als der sociale Begriff von der Kirche im Vordergrunde des Bewußtseins zu stehen hätte.

Die Vorstellung, daß sämmtliche an Christum Gläubigen zusammen einen Organismus bilden, der mit Christo in lebendiger Einheit und Gemeinschaft steht und vermöge derselben ein eigenthümliches, besondre Rechte gewährendes und besondre Pflichten auferlegendes Leben führt, ist dem Apostel Paulus nicht fremd. Im Gegentheil beschäftiget sich namentlich der erste Brief an die Korinther sehr eingehend hiemit. Es kömmt dort Cap. 12, 28 der Ausdruck ἐκκλησία in einem Zusammenhange vor, welcher es begreiflich macht, daß das Wort als Bezeichnung der Kirche schlechthin, der Gesammtheit aller Gläubigen aufgefaßt worden ist. Paulus handelt von der Mannigfaltigkeit der Gaben in einer und derselben Gemeinschaft, die er Leib Christi nennt. Wir seien an diesem Leibe nur ein Jedes ein Glied. In der Gemeinde nun habe Gott für's Erste Apostel eingesetzt, zweitens Propheten, drittens Lehrer u. s. w. Sehr beachtenswerth ist hier, daß bei der Aufzählung all dieser Gemeindeämter vor deren Namen der Artikel fehlt: Gott hat Apostel, Propheten, Lehrer ꝛc. in der Gemeinde gesetzt. Ich gebe zu, daß die grammatikalische Construktion die Setzung des Artikels unmöglich machte; aber gerade darin erkenne ich die bedeutsame Wendung des Gedankens, daß derselbe zu einer solchen Construktion hinführte. Die gewöhnlich als Parallele angeführte Stelle Ephes. 4, 11 setzt vor Apostel, Propheten ꝛc. den Artikel. Daß hiedurch der Sinn alterirt wird, erscheint mir als unzweifelhaft. Es ist nicht das Gleiche, ob ich sage: Gott hat in der Gemeinde Apostel, oder Gott hat in der Gemeinde die Apostel

eingesetzt. Im ersteren Fall erscheint der Apostolat als ein Gemeindeamt; der Begriff der Gemeinde ist übergeordnet, als der vor aller Discussion bekannte und feststehende; es ist die bekannte einzelne Gemeinde gemeint. Im letztern Fall ist der Apostolat übergeordnet; die Apostel sind das bekannte Collegium, das nicht aus der Gemeinde resultirt und nicht in den einzelnen Aposteln und einzelnen Gemeinden, sondern in seinem Collegialbestande seinen Existenzgrund hat, und demgemäß sind die Apostel mit den übrigen Gemeindeämtern in ihrer Gesammtheit congruent der Gesammtgemeinde, während nach der Stelle des ersten Korintherbriefes die einzelnen Apostel resp. Gemeindebeamte mit den einzelnen Gemeinden, in denen sie wirken, parallel gehen. Der Epheserbrief geht daher von der Vorstellung der Gesammtgemeinde Christi als von einem dogmatischen Begriff aus und entwickelt die Mannigfaltigkeit der Aemter aus der in der Mannigfaltigkeit doch als Einheit bestehenden Gesammtgemeinde oder Kirche Christi. Der Entwicklung im ersten Korintherbriefe liegt die Vorstellung von der ἐκκλησία als einer örtlich begränzten socialen Einheit, als der Localgemeinde zu Grunde, eine Vorstellung, die zwar ohne Mühe und Kunstgriff auf die Gesammtheit aller Gläubigen ausgedehnt werden kann, aber auch dann nur einen socialen, nicht einen dogmatischen Begriff in sich schließt. Es dient zur vollen Bekräftigung dieser Ansicht, daß die beiden Korintherbriefe in allen übrigen Stellen das Wort ἐκκλησία niemals in dogmatischem Sinne, sondern nur in socialer Bedeutung anwenden, nur zweimal so, daß die Gesammtheit aller Christgläubigen gemeint sein kann, zehnmal in der Bedeutung von Gemeindeversammlung und achtzehn- (wenn man 1. Kor. 16, 19 doppelt zählt, neunzehn-) mal als ecclesia particularis.

Die Bedeutung „Gemeindeversammlung" schließt sich an die Bedeutung ecclesia particularis, Localgemeinde, an. Auch Hebr. 12, 23 ist es am Natürlichsten bei ἐκκλησία an die versammelte und zusammenberufene Schaar lediglich als solche zu denken. Denn die ἐκκλησία πρωτοτόκων wird nicht als eine jenseitige Gemeinschaft gedacht, welche durch irgend welche dogmatische Begriffsbestimmung mit der diesseitigen Gemeinde in Beziehung gesetzt würde, sondern als eine Versammlung, zu welcher die einzelnen Gläubigen heran-

treten konnten. Als paralleler Begriff, aus dem der Begriff der ἐκκλ. πρωτοτόκ. zu erklären ist, steht πανήγυρις da. Einestheils also sind die ungezählten Engel, anderntheils die Erstgebornen, d. h. die schon in die Seligkeit eingegangenen Gläubigen, die Bewohner des himmlischen Jerusalem. So sprechen wir auch in unsern Liturgien zu dem „Vater, den alle Engel und Seligen im Himmel preisen, loben und anbeten". Der Verfasser des Hebräerbriefes setzt mit πανήγυρις und ἐκκλησία nur Collektivbezeichnungen, die anschaulicher und poetischer als das bloße Masse oder Menge doch nur den Begriff einer Versammlung ausdrücken wollen.

Der herrschende Begriff des Ausdruckes ἐκκλησία im Neuen Testamente ist demnach klar. Von dem classisch-hellenischen Sprachgebrauch und zugleich von dem der Septuaginta ausgehend, welche beide durch hinreichend deutliche und zahlreiche Stellen bezeugt sind, bedienen sich die neutestamentlichen Schriftsteller dieses Wortes, um die Vereinigung der Christgläubigen, sei es an einem bestimmten Ort, sei es überhaupt, sei es lediglich als Genossenschaft, sei es als Versammlung zu einem cultischen oder asketischen Zwecke, zu bezeichnen. Immer aber verbinden sie damit die Vorstellung einer äußerlich sichtbaren, an bestimmten Merkmalen wahrnehmbaren und dem Heiden wie dem Juden erkennbaren Gemeinschaft. Nur wenn von der christlichen Gemeinde in solcher Weise die Rede ist, daß es nicht die Augen des Glaubens, sondern einfach historische Notiz braucht, um die Christen von den Juden und Heiden zu unterscheiden, wird ἐκκλησία gesagt. Speciell in den vier Stellen, wo Paulus (in unzweifelhaft echten Briefen) das Wort in der Bedeutung „Gesammtheit der Christgläubigen" gebraucht, hat es diesen rein äußerlichen Sinn. 1. Kor. 10, 32 ermahnt er, unanstößig zu sein den Heiden, den Juden und der ἐκκλησία, und in den drei andern Stellen 1. Kor. 15, 9; Gal. 1, 13 und Phil. 3, 6 spricht er davon, daß er in früheren Zeiten die ἐκκλησία verfolgt habe; 3. Joh. 6 aber, was man man zur Noth auch noch hieher ziehen kann, ist von einem Zeugnis ἐνώπιον ἐκκλησίας die Rede, also jedenfalls von einer in die Sichtbarkeit herausgetretnen, als Gesellschaft zu bezeichnenden Gemeinde.

Die sociale Bedeutung des Wortes als die altapostolische steht

hienach fest. Nun kömmt aber dasselbe im Epheserbrief neunmal, in zwei Stellen des Kolosserbriefes und einmal im ersten Timotheusbrief in einer Bedeutung vor, welche durch sämmtliche übrigen neutestamentlichen Stellen nicht gedeckt wird. Statt eines bloß socialen, bieten uns diese zwölf Stellen einen dogmatischen Begriff. Gleich die erste Stelle Epheser 1, 22 f. zeigt uns dies. Gott hat Alles den Füßen Christi unterworfen und ihn gegeben zum Haupte über Alles, der Gemeinde, die sein Leib ist, die Fülle des Alles in Allem Erfüllenden. Hier ist ἐκκλησία nicht mehr bloß die Gemeinschaft aller Christgläubigen, sondern der kosmische Zweck der Sendung Christi. Christus ist in mystischer Gemeinschaft mit der Gesammtheit seiner Gläubigen und diese Gemeinschaft durch die Kirche vermittelt gedacht. Mit vollem Recht weist Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe S. 239 ff. darauf hin, daß die Abhängigkeit dieser Stelle von Röm. 12 und 1. Kor. 12 ebenso bemerkenswerth ist als der Unterschied. Paulus spricht so über die Gemeinde, daß Christus als beseelender Geist, die Gemeinschaft der Christen ohne Christum als todter Leib erscheint. Nach dem Epheserbrief hingegen ist die Gemeinde Christi ein Rumpf und Christus das Haupt zu demselben. Die erstere Vorstellung erwächst naturgemäß aus dem socialen Begriff der Gemeinde; die zweite Vorstellung setzt schon voraus, daß mit dem Wort ἐκκλησία ein Begriff verbunden worden ist, welcher früher auch dem Ausdrucke nach von dem Begriff der ἐκκλ. geschieden war. Beim altapostolischen Sprachgebrauch können die Fragen gar nicht auftauchen, ob zur Kirche auch die schon Verstorbnen oder auch die erst noch künftig gläubig Werdenden zu rechnen seien. Die Gemeinde ist eben die Gemeinde der vorhandnen Gläubigen. Hier aber drängen sich alle diese schwierigen Fragen sofort hervor. Die Gemeinde wird als der Inbegriff der Heilswirksamkeit Christi gefaßt. Nicht zum Unterschied von Juden und Heiden, sondern als Objekt und Effekt des verwirklichten und zwar in Jesu Christo verwirklichten Heilsrathschlusses Gottes erscheint sie. Zwar Cap. 5, 5 weiß auch noch von einer βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ ϑεοῦ zu reden; aber dieser Begriff, der in den altpaulinischen Briefen seine ungeschwächte Bedeutung hat, ist hier nur als Reminiscenz aus Gal. 5, 21 eingeschoben. Sein wesentlicher Inhalt ist an die

ἐκκλησία übergegangen. Diese aber schwebt als Mittelding zwischen Demjenigen, was im altapostolischen Sprachgebrauch ἐκκλησία heißt, und Demjenigen, wofür wir sonst die Ausdrücke Reich Gottes oder Reich der Himmel finden. Mit dem Erstern verbindet sie der Charakter der Sichtbarkeit, dieses Wort in dem Sinne genommen, in welchem die Orthodoxen von der ecclesia visibilis universalis sprechen. In ihrer Einheit und Gesammtheit ist sie hienieden niemals sichtbar. Nur eine Localgemeinde kann im strengen Wortverstande sichtbar sein. Aber ihr Wesen besteht darin, σῶμα Χριστοῦ zu sein, als die Verleiblichung des Geistigen, das Sichtbarwerden des Unsichtbaren. Darum sind die einzelnen Theile sichtbar, wenn auch nicht das Ganze als Gesammtheit und Einheit, und auf Erden gehört man der ἐκκλησία nur an, wenn man in der Gemeinschaft dieses sichtbaren Leibes steht.

Mit diesem Gedanken verschlingt sich jedoch der andere, daß die Kirche nicht der ganze Körper Christi sei, sondern nur der Rumpf, der Christum zum Haupte habe, und diese beiden Gedanken spielen so in einander über, daß sie sich wechselseitig verdrängen. In der Vergleichung des Verhältnisses zwischen Christo und der Kirche mit der Ehe, Cap. 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32, wird bald der eine, bald der andere zu Grunde gelegt. Es lassen sich die reichsten homiletischen Nutzanwendungen daraus gewinnen, aber eine einheitliche dogmatische Ansicht nicht. Cap. 3, 10 und 21 erhält die ἐκκλησία eine nicht bloß heilsgeschichtliche, sondern kosmische Stellung, eine Bedeutung, welche über das Menschengeschlecht in die Sphäre der übrigen Schöpfungen hineinreicht; ja es spielt sogar die Vorstellung mit hinein, als ob die ἐκκλησία nicht bloß Christi Leib sei, sondern aus Christi Leib herauswachse, gewisser Maßen als sinnenfällige Entfaltung der in Christo ideell vorhandenen Güter und Kräfte.

Diese ἐκκλησία hat aber doch alle die hieraus resultirenden Attribute nicht nothwendig schon als wirkliche in und an sich. Vielmehr geht das Bestreben des ganzen Briefes darauf aus, die Leser zu ermahnen, sie sollten die ἐκκλησία reell zu dem machen, was sie ideell sei. Als σῶμα und πλήρωμα Χριστοῦ muß sie Einheit als wesentliches Merkmal haben, und die ganze Vergleichung mit der Ehe setzt die Einheit der Kirche voraus. Allein es ist

nur ein Ideal, das der Brief zeichnet, ein Ideal, dessen Realität vorausgesetzt wird, damit es desto eher realisirt werde. Dem ethischen Verhalten des Christen kömmt es in Wahrheit zu, das Ideal zu realisiren. Die Erörterung über die christliche Ehe im fünften Capitel dient ebensosehr dem Zwecke, echt kirchliche Gesinnung zu pflanzen als über die Ehe zu belehren und zu ermahnen, V. 32: ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Das eine σῶμα setzt eine ἑνότης τοῦ σώματος voraus, die selber wieder ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης ist 4, 3. Also wird die Kirche wirklich und thatsächlich zu Dem, was sie darstellen soll, vermöge der Gesinnung und des Verhaltens der Christen. Dazu sind auch die verschiednen kirchlichen Aemter gestiftet und geordnet (4, 11 ff.). Denn die Kirche muß ja erst noch werden, was sie in gewisser Hinsicht, nämlich ihrer Idee nach, schon ist. Somit kömmt der dogmatische Begriff der Kirche auf einen Wunsch des Verfassers heraus, dessen Berechtigung in dem Begriff der von Christo gestifteten Gemeinschaft liegt, dessen Erfüllung aber durch das sittliche Streben der Christen bedingt wird. Der Briefsteller möchte, daß es so wäre, wie er die Einheit und Einigkeit der Kirche schildert; daß es aber nicht so ist, zeigen die Ermahnungen, die er in Bezug hierauf für nöthig erachtet.

Die nämliche Vorstellung von der Kirche finden wir Kol. 1, 18 und 24 und 1. Timoth. 3, 15. Außerdem ist sie im Neuen Testament nicht anzutreffen. Schon in meinem Theologischen Commentar zu 1. Kor. 15 (Frauenfeld 1864), S. 172 habe ich daran erinnert, „daß der orthodoxe wie der tübingische Paulus vom Moment seiner Bekehrung an viel zu sehr als ein fertiger Mensch erscheine, während er gewiß mit gleicher gläubiger Gesinnung über die gleichen Gegenstände christlicher Erkenntnis zu verschiednen Zeiten verschieden gedacht und darum auch verschieden geschrieben habe“. Ich halte diese Behauptung, die unterdessen von andrer Seite ausführlichen Nachweis erhalten hat, auch jetzt noch aufrecht: aber ich weiß nicht, ob ich damit den Unterschied zwischen der altapostolischen und der, wie ich mich kurz ausdrücken will, ephesinischen Auffassung des Begriffes ἐκκλησία auszugleichen vermöge. Im Kolosserbriefe kömmt 4, 15 und 16, im ersten Timotheusbriefe 3, 5 und 16 das Wort im erstern Sinne vor, im erstgenannten Briefe also zwei-

mal altapostolisch und zweimal ephesinisch, im zweitgenannten Briefe zweimal altapostolisch und einmal ephesinisch. Es bieten sich nun die beiden Möglichkeiten, erstlich daß Paulus zu einer neuen Begriffsbestimmung übergegangen sei und neben derselben auch die frühere noch beibehalten habe, zweitens daß die Briefe Ephes., Kol. und 1. Timoth. pseudonym seien und den veränderten kirchlichen Verhältnissen entsprechend auch, indem sie sich der ursprünglichen Wortbedeutung nicht gänzlich zu entschlagen vermochten, doch eine neue Begriffsbestimmung und demgemäß einen neuen Sprachgebrauch hinsichtlich des Wortes ἐκκλησία aufgebracht haben. Was mich geneigter macht, der letztern Vermuthung beizutreten, ist die Erwägung, daß mit dem altapostolischen Sprachgebrauch die paulinische Regel, den Heiden Missionär zu sein und das jüdische Missionsgebiet den Petrinern zu überlassen, besser stimmt. Sind die ἐκκλησίαι Localgemeinden, wird die Einheit nur in der βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ gesucht und ist kein dogmatischer Begriff von der Kirche aufgestellt, so läßt sich die Theilung der Arbeit viel ungezwungener und einfacher durchführen, als wo von vornherein eine einheitliche Kirche feststeht und, ohne Rücksicht auf die verschiednen Localgemeinden und deren mannigfaltig begründete Eigenthümlichkeiten, für alle ein gemeinsamer dogmatischer Begriff durchgesetzt wird, dessen Gültigkeit doch die wichtigsten praktischen Consequenzen nach sich zieht. Denn ohne Zweifel liegt im Kirchenbegriff des Epheserbriefes schon die Grundlage des altkatholischen Kirchenbegriffes enthalten. Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche gründet sich zwar auf den Epheserbrief, insofern es das Bewußtsein von der Idealität des dort aufgestellten Kirchenbegriffes ausspricht, ist aber nichts desto weniger zugleich auch eine vom altapostolischen Bewußtsein ausgehende Reaktion gegen die Uebertragung der von der βασιλεία τοῦ θεοῦ geltenden Prädicate auf den aus dem Gemeindebegriff zum Kirchenbegriff umgestempelten Begriff der ἐκκλησία. Nicht in dieser Frage allein greift ja das protestantische Princip weiter, als dessen Dogmatiker es sich eingestanden, und steht deßhalb die protestantische Beweisführung unter ihrer Aufgabe. Wie sich aber die Frage nach der Authenticität der genannten drei Briefe gestalten mag, ihr Kirchenbegriff ist unvereinbar mit dem Kirchenbegriff des ganzen

Neuen Testamentes, und im Interesse des evangelischen Protestantismus sollte die evangelische Dogmatik von der Construktion des locus de ecclesia aus den Voraussetzungen dieser spätern Zeit zurückkehren zu der einfachen und in sich selbst übereinstimmenden Lehre Christi und der unzweifelhaft echten apostolischen Tradition.

Zweites Capitel.

Die neutestamentliche Lehre vom Reiche Gottes.

I.

Der Begriff des Reiches Gottes.

So selten das Wort ἐκκλησία in den Evangelien vorkömmt, so häufig sind die Ausdrücke βασιλεία τῶν οὐρανῶν, βασιλεία τοῦ θεοῦ und schlechthin βασιλεία. Ich habe sie zusammen in den vier Evangelien 107 mal angetroffen. Außerdem kommen sie, doch lange nicht so häufig, in der Apostelgeschichte, in den Briefen (mit Ausnahme von 2. Korinther, Philipper, Philemon, 1. Timotheus, 1. Petri, allen drei Johannis) und in der Offenbarung Johannis vor. Die Zahl der anzuführenden Stellen würde sich beträchtlich steigern, wenn man diejenigen Aussprüche herbeiziehen dürfte, in welchen Gott oder Christo ein βασιλεύειν beigelegt oder Gott resp. Christus βασιλεύς genannt wird. Was aber mehr als dieser häufige Gebrauch des Wortes in's Gewicht fällt, das ist der Sinn und Werth, der dem Worte im Neuen Testament und ganz besonders in der Predigt Jesu selber zukömmt.

Die hohe Bedeutung des Begriffes Reich Gottes oder Reich der Himmel innerhalb der evangelischen Lehrverkündigung ist von jeher und namentlich auch in den neueren bibeltheologischen Verhandlungen anerkannt worden. Jesus bedient sich des Ausdruckes, um das Heilsgut, das er der Menschheit zu bringen sich bewußt ist, in einem umfassenden Begriffe auszusprechen. Von dieser

Seite fassen nun Manche den Ausdruck an und wollen demgemäß den Begriff bestimmt wissen. Andre hingegen halten sich lediglich an die im Begriffe eines Reiches liegende Gemeinschaft der Geister oder an die Herrschaft und bestimmen demnach das Reich sei es als Ordnung in und über den Gläubigen, sei es als Machterweisung Gottes oder Christi. Besonders verwirrend wirkt die nicht näher begründete, weil einfach als zu Recht bestehend angenommene Voraussetzung der Identität von Reich Gottes und Reich Christi.

Um zu der ursprünglichen Meinung der grundlegenden Predigt vom Reiche zu gelangen, müssen wir ihren Unterschied von und ihren Zusammenhang mit den religiösen Vorstellungen der frommen Juden zu Jesu Zeiten zu erkennen suchen. Jesus hat gewiß mit all seinen Ausdrücken originelle Anschauungen verbunden; aber er wäre nicht der mächtige Prediger gewesen, der nicht wie die Schriftgelehrten sprach, wenn er mit seinen Reden nicht solchen Gefühlen, welche tief die Masse bewegten, zum treffenden Worte verholfen hätte. Aus den Wirkungen schließt die Wissenschaft auf die Ursachen. Jesus erregte die Menge, indem er vom Reiche sprach, gerade dadurch, daß er sich dieses Ausdruckes bediente. Derselbe gibt also sowohl etwas längst Bekanntes als auch etwas Neues, wie ja immer nur Dasjenige zündet, was an der Hand von vertrauten Vorstellungen in ein neues, bisher wohl geahntes, aber noch verschlossen gebliebenes Gebiet hineinführt. So ist das Reich ein ebensowohl alttestamentlicher, als specifisch evangelischer Begriff; denn er ist durch die ganze Entwicklung des alten Bundes im Munde eines Juden ebenso natürlich, als er im Munde Jesu einen neuen, volleren Klang annahm. Nur auf alttestamentlichem Boden, auf der Grundlage der israelitisch-jüdischen Geschichte, konnte er erwachsen, und als er da war, hatte eine neue Weltanschauung das Licht erblickt.

Das Wort *βασιλεία* kann im Griechischen sowohl die Bedeutung Königthum und Königswürde, als auch Königreich und Königsstaat besitzen. In beiden Bedeutungen wird es auch im Neuen Testamente gebraucht. Cremer*) macht es wahrscheinlich, daß in der Offenb. Joh. das Wort nur in der Bedeutung

---

*) A. a. O., 2. Aufl., S. 132.

von Königthum oder Königswürde vorkomme. Man kann aber darüber streiten, ob die Königsherrschaft nicht schon in die zweite Bedeutung, nämlich in die von Königreich übergehe. Denn eine Königswürde läßt sich ohne Königreich denken, wie bei einem legitimen Prätendenten oder einem König, der freiwillig zu Gunsten eines Agnaten abgedankt hat; eine Königsherrschaft ohne Königreich hingegen gibt es nicht. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der neutestamentlichen Stellen nimmt jedoch *βασιλεία* in der Bedeutung von Reich oder Herrschaft, und auch Offenb. Joh. 11, 15 scheint mir zum Mindesten die letztere, die Herrschaft, im Ausdrucke zu liegen, so daß ich Cremers Behauptung nicht ohne Einschränkung beitreten könnte. Daß in beiden Bedeutungen, sowohl Reich, Herrschaft, Staat, als auch Königthum und Königswürde der Begriff ein von Jesu vorgefundener, tief mit dem ganzen religiösen Bewußtsein Israels und besonders des spätern Judenthums verflochtener und auf das Engste mit den messianischen Erwartungen zusammenhangender war, ist allbekannt, durch ausführliches Referat aber in neuerer Zeit besonders von Carl Wittichen die Idee des Reiches Gottes 1872 in das Licht gesetzt worden. Wittichen weist aber doch mehr nur eine äußere Veranlassung als eine innere Nothwendigkeit für den Gebrauch dieses Wortes und Begriffes auf. Denn so lange nicht aus dem Begriffe des Reiches einer- und dem Begriffe der Religion andrerseits erwiesen ist, daß die Verwirklichung der Religion mit der Verwirklichung des Reiches zusammenfällt, haben wir nur Veranlassung, aber noch keine Nothwendigkeit. Der Religionsstifter ist, was er ist, gerade dadurch, daß er genial und intuitiv den begrifflichen Zusammenhang der Dinge, um den sich die Frühern nur herumdrehten, in concreter Weise ausspricht, als ob es nicht anders sein könnte. Die Theologie hat nicht bloß die Aufgabe, die geschichtlichen Vorbereitungen und Anknüpfungspunkte zu erkunden; sie soll auch den systematischen Zusammenhang der vom Stifter ausgesprochnen Ideen ergründen. Lange genug hat sich die Wissenschaft, nachdem die systematische Arbeit durch die einseitige Herrschaft der Philosophie des absoluten Idealismus in Mißcredit gekommen war; mit der bloß und einseitig historischen Aufgabe beschäftigt. Sie darf sich der Mühe nicht entziehen, die Begriffe als solche auch in

historisch-exegetischer Darstellung objectiv gegebener Gedankensysteme zu betrachten und zu behandeln.

Da stellt sich uns nun freilich gleich am Beginn eine Schwierigkeit in den Weg, welche unser Bemühen zu vereiteln droht. Ist *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder *βασιλεία τοῦ θεοῦ* der von Jesus gebrauchte Ausdruck gewesen? Das Matthäusevangelium bringt die erste Wendung 32mal, während sie in allen übrigen Evangelien gänzlich fehlt. Dagegen haben diese letzteren *βασιλεία τοῦ θεοῦ* statt des *βασιλ. τῶν οὐρανῶν*, wo sie denselben Ausdruck Jesu überliefern wie der erste Evangelist. Es kann in diesen Aussprüchen also nur entweder *βασιλ. τῶν οὐρανῶν* oder *βασιλ. τοῦ θεοῦ*, aber nicht Beides zugleich ursprünglich sein. Welcher Ausdruck ist wohl von Jesu gebraucht worden?

Die meisten Schriftsteller über biblische Theologie beobachten eine vorsichtige Zurückhaltung. Keim*) entscheidet sich für Matthäus; Weiß**) findet in dem von Matthäus der ältern Tradition substituirten „Reich der Himmel" eine Hinweisung auf das messianische Reich in seiner Vollendung; Wittichen***) schließt aus dem Fehlen bei Lucas und Marcus auf die Inauthenticität des bei Matthäus vorkommenden Ausdruckes, ebenso Weiß †). Daß aber diese Schlußfolgerung nicht zwingend ist, vielmehr auf vorgefaßter Entscheidung über die Priorität des einen oder des andern Evangelisten beruht, zeigt das entgegengesetzte Resultat bei Keim. Es wird kaum möglich sein, aus objectiven Gründen den einen oder den andern Ausdruck als unauthentisch nachzuweisen. Mir scheint Matthäus ganz besonders in seinen Spruchsammlungen ältesten Traditionen zu folgen††). Da er nun beide Ausdrücke hat, so halte ich es für das Wahrscheinlichste, daß sich Jesus ebenfalls der beiden Wendungen bedient habe, und außer aller Frage scheint mir, daß wir den einen Ausdruck durch den andern erklären dürfen und daß die urchristliche Gemeinde zwischen beiden

*) Jesus von Nazara, Bd. II, S. 40 f.

**) Bibl. Theol. des N. Test., 2. Aufl., S. 586.

***) a. a. O., S. 175.

†) a. a. O., S. 47.

††) Vgl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 5. Aufl. S. 186 u. 192.

nicht bloß keinen Widerspruch, sondern vielmehr das Verhältniß gegenseitiger Auslegung fand. Freilich des Entschiedensten muß ich mich gegen die von Weiß gegebene Auskunft wenden. Der Gebrauch des *β. τ. οὐ.* bei Matthäus berechtigt nicht im Mindesten zu der von ihm vertretenen Ansicht. Reich der Himmel heißt zunächst nur ein Reich, welches als sein Gebiet, über das es sich erstreckt, die Himmel hat. Oder wenn man den Genitiv lieber als subjectiven faßt, so ist das Reich der Himmel die Herrschaft, welche die Himmel ausüben, das Reich, welches sie besitzen. Grammatikalisch sind wir auf eine von diesen beiden Erklärungen angewiesen. Welche von beiden wir aber vorziehen, so liegt im Ausdruck an sich keine eschatologische Beziehung, sondern nur die Transcendenz. Das Himmelreich ist seinem Wesen und Ursprung nach transcendent. Ob das Wort Jesu Ev. Joh. 17, 36 echt sei oder auf Rechnung des Evangelisten komme, es ist die beste Description des in *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* enthaltenen Begriffes, nämlich: „nicht von dieser Welt". Dem Wortlaute nach ist Dies die eigentliche Erklärung des Begriffes Himmelreich.

Nun liegt das eigenthümlich Religiöse in der Predigt Jesu vom Himmelreiche nicht darin, daß er die Existenz desselben verkündigt, sondern vielmehr darin, daß er es als nahendes, nahe herbeigekommenes, in diese Welt eindringendes, die Welt eroberndes, dauernd in Besitz nehmendes und umgestaltendes darstellt. Sein Auftreten begleitet er Mtth. 4, 7 mit dem Worte: *ἤγγικεν ἡ β. τ. οὐρ.* Denen, an welche er sich wendet, den geistlich Armen und den um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, verheißt er das Himmelreich. Die Gleichnisse Mtth. 13 drehen sich nicht bloß um das Vorhandensein, sondern ganz speciell um die Einpflanzung desselben in diese Welt. Das Transcendente soll immanent werden, und er, der Messias, ist dazu gekommen, daß er dieses Immanentwerden des Transcendenten theils ankündige, theils vermittle. Es ist ganz gegen den Geist der Lehre Jesu, wenn man die moderne Theorie der Immanenz Gottes in den urchristlichen Denkmälern begründet finden will; es ist gegen das Wesen der Religion überhaupt, wenn man Gott und Mensch, Himmel und Welt einander als unvereinbare Gegensätze gegenüberstellt. Das Christenthum lehrt in seinem Grunddogma von der *βασιλεία τῶν*

οὐρανῶν, daß das an sich transcendente Reich Gottes der Welt immanent werden soll und durch Jesum Christum immanent wird, daß die Immanenz Gottes das Ergebnis eines religiös-sittlichen Processes ist, daß der Pantheismus als das Ziel der Wege Gottes mit der Welt am Ende der Geschichte unsres Geschlechtes steht. Dem Israeliten ist Gott nicht bloß Naturgottheit. Aus dem Gesetz und den Propheten leuchtet die Erkenntnis einer sittlichen Weltordnung hervor, die zugleich als Vorsehung frei waltet. Der Schöpfer beherrscht deßhalb seine Schöpfung noch nicht in vollkommener Weise. Erst wann er sich die Wesen, die er zu seinem Ebenbilde geschaffen hat, als sittliche Wesen auf sittlichem, nicht bloß natürlichem Wege, durch heilige Liebe, nicht bloß durch Zwang, als Vater und nicht bloß als Allmacht angeeignet hat, wohnt er in ihnen als ihr Gott, als ihr Geist, als ihr König.

Die Absichten Gottes mit der Menschheit, die Zwecke, um deren willen er uns erschuf, können deßhalb nur auf geschichtlichem Wege erreicht werden. Was unsre Bestimmung ist, kann keine Veränderung erfahren. Gottes Wesen und sein Wille können sich an sich nicht ändern. Die Gesetze Gottes bleiben ewig dieselben. Also ist auch die Geschichte der Menschen nur für diese eine Entwicklung und im wahren Sinne eine Geschichte. Aber was Gott von sich geoffenbaret hat, Das erfährt in der menschlichen Gesellschaft eine Entwicklung, mannigfaltige theoretische und praktische Modification, Verunreinigung und wiederum Reinigung. Gott geht mit den Menschen durchaus den Gang der Geschichte. In dem Maße, als sich sein Wesen in sie hineinbildet, werden sie sein Volk, bildet sich das Reich der Himmel in der Welt und auf der Erde aus und entsteht also in der Menschheit ein Reich Gottes. Vgl. die Gleichnisse Mtth. 13, 31—33. Das Reich der Himmel ist nichts Anderes als das Reich Gottes Dieses aber ist eben sowohl, als es erst noch wird. Es ist im Himmel und ist von Ewigkeit; aber es realisirt sich hienieden in der Zeit und auf zeitliche Weise. Vgl. die dritte Bitte des Unservaters. Es ist vorhanden, und doch muß Jeder beten: *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.* Der Ursprung im Jenseits und das Ziel im Diesseits, welches Ziel doch wiederum hinausweist auf ein Hinübernehmen der in

das Reich Eingetretenen in die Ewigkeit — dieser Doppelcharakter des Reiches Gottes ist das specifisch Religiöse in seinem Begriffe.

Eben deßhalb drückt aber auch kein andrer Begriff die Gesammtheit der göttlichen Absichten in Bezug auf die Menschheit als eine Einheit von Absichten so gut aus wie der des Reiches Gottes. In diesem Begriffe sind Religion und Sittlichkeit, Geschichte und Naturanlage auf das Innigste zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen. Ist es das Wesen der Religion, sich in der Sichtbarkeit durch ein Unsichtbares bestimmen zu lassen, das als ein über das bloß Menschliche Hinausgehendes vorgestellt wird, weßhalb der Glaube immer die praktische Erweisung der Religion sein und bleiben muß, so ist auch das Reich Gottes wesentlich ein religiöser Begriff. Nirgends erscheint das Zeitliche schärfer und klarer als hier in dem Verhältnis bloßen Mittels zum Zwecke, bloßen Uebergangs zum Bleibenden. Hebr. 12, 28 ist deßhalb auch in richtiger Interpretation des christlichen Gedankens von einer *βασιλεία ἀσάλευτος*, die wir empfangen hätten, die Rede. Aber da dieses ewige Reich, wenn auch im Himmel vorhanden (Mtth. 6, 10), doch auf Erden sich verwirklichen und die Menschheit einnehmen soll, so wendet sich Jesus ohne Aufhören an den Willen der Menschen, daß sie sich zu seinen Worten bekehren und das Reich Gottes auf Erden ausgestalten sollen. Die Voraussetzungen für die Verwirklichung des Himmelreiches auf Erden sind durchaus ethischer Natur *μετάνοια, πίστις, ἔργα.* Und hiemit ist der geschichtliche Proceß schon gegeben. Was sich ethisch verwirklichen muß, kann nicht anders als geschichtlich werden, durch Fortgang und Rückschritt, auf dem Wege allmäliger Verbreitung und in zeitlicher Entwicklung. Hierauf weisen uns die verschiedensten Gleichnisse Jesu, z. B. vom Säemann und ungleichen Acker, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Samen, der ohne Zuthun des Säenden, während dieser schläft oder wacht, heranreift, vom Senfkorn und von dem Sauerteig und den drei Scheffeln Mehl. Die Schwierigkeit der praktischen Auslegung bei so manchem Gleichnis (ich erinnre vorzüglich an Mtth. 13, 3 ff.) erwächst hauptsächlich aus irrthümlicher Zweckbeziehung. Um die Predigt oder Katechese so fruchtbar als möglich zu machen, versäumt man es, sich die pointe, auf die es allein ankömmt, klarzustellen, und geräth dann

durch allegorisirende Auslegung in Deutungen, welche mit anderweitigen Aussprüchen Jesu ganz unvereinbar sind. Daß aber endlich das Reich der Himmel trotz seines transcendenten Charakters doch der Natur des Menschen entspricht und somit Dasjenige, was ethisch-historisch zu Stande kömmt, nichts desto weniger ein der Idee des Menschen und seiner von Gott erschaffenen Natur Congruentes und Congeniales ist, Das deutet der beharrliche Sprachgebrauch Jesu an, von einem Ererben des Reiches zu reden und statt Bürger des Reiches Kinder und Söhne zu sagen. Hier schließt sich die ganze Vorstellung wieder mit der religiösen Weltanschauung zusammen, die auch im Thun und Wirken des Menschen, also in Sittlichkeit und Geschichte, eine Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer statuirt und deßhalb die Welt im Ganzen und Einzelnen darauf hin geschaffen und geordnet, geleitet und regiert sein läßt, daß der Endzweck der Geschichte, eben das Reich Gottes, möglich werde.

Wenn bis dahin die Vorstellung vom Reiche Gottes zwar über Dasjenige, was das Alte Testament Verwandtes enthält, hinausgegangen ist, so bietet sie doch Nichts, was das specifisch mosaisch-israelitische Gefühl verletzen oder zu einem Aufgeben seiner particulären und nationalen Vorurtheile nöthigen müßte. Es lassen sich Gedanken zusammendenken, deren Consequenzen zwar einander gegenseitig aufheben, aber auch nicht offen zu Tage liegen, so daß die im Grunde feindseligen Begriffe doch friedlich neben einander ruhen. Erst die Männer, welche die Consequenzen bloßlegen, erscheinen dann als die Störenfriede, und Dies um so mehr, je schneidender der Widerspruch ist, den sie aufdecken. Als ob sie die Ursache dieses Widerspruches wären! Als ob es ein Verbrechen wäre, scharf zu denken und die Dinge beim wahren Namen zu nennen! Die für das Judenthum verhängnisvollen Consequenzen der christlichen Idee hat Paulus enthüllt, an dessen Namen sich dann besonders der Haß aller judaistischen Naturen gehängt hat. Aber auch hier durfte es dem Jünger genug sein, zu sein wie der Meister. Denn wenn es auch dem Auge manches judenchristlichen Gläubigen noch entgangen sein mochte, wie tief die Worte Jesu schnitten, so war doch schon in der Predigt Jesu selber die Axt an die Wurzel gelegt. Jesus selber hat den Wahn zerstört, als

ob Gott nur der Juden Gott wäre. Jesus hat Luc. 13, 29 gelehrt, daß die Frommen von allen Enden der Welt kommen und in dem Reiche Gottes mit zu Tische sitzen werden. Jesus hat von der jüdischen Nationalität als der unerläßlichen Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes abgesehen und die sittliche Bedingung kindlicher Einfalt Mark. 10, 14 f., eben damit aber auch die über alle Nationen sich erstreckende Bestimmung des Menschen als solchen für das Reich Gottes aufgestellt. Indem er den Menschen als solchen als Unterthan im Reiche Gottes und als Kind des himmlischen Vaters reclamirte, wies er die menschliche Natur als solche als zum Reiche Gottes bestimmt auf und erhob die Religion aus der Sphäre des Nationalen in das Gebiet des allgemein Humanen, und dadurch brach er principiell mit dem jüdischen und überhaupt allem Particularismus*).

Namentlich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist hierin von der größten Bedeutung. Denn als der Nächste erscheint nun nach der Lehre Jesu nicht mehr bloß der Bluts- oder Stammverwandte, sondern jeder Mensch, sofern wir mit ihm in Berührung kommen. Da zwischen den Juden und den Samaritern ungefähr Dasjenige bestand, was heutzutage confessionelle Feindschaft genannt wird, und da Jesus dem orthodoxen Juden einen Samariter zum Vorbild aufstellt, so ist durch das Gleichnis vor Allem aus der Confessionalismus gerichtet. Thätige Liebe steht um so viel höher als Rechtgläubigkeit, als der barmherzige Samariter sich menschlicher erwies als der Priester und der Levit. Confessionelle Schranken bestehen also für das Reich Gottes ebensowenig als nationale, und wenn es in der eschatologischen Rede Mtth. 24, 14**) heißt, dieses Evangelium vom Reiche müsse, allen

---

*) Wenn irgend ein Faktum Zeugnis ablegt für den Universalismus Jesu, so ist es sein Tod. Die Pharisäer und Sadducäer verstanden mit dem scharfen Instinkt der Feindschaft, wohin Jesu Lehre ziele, und beurtheilten diese richtiger als die Mehrzahl seiner Anhänger. Es war nicht bloß die Gewissenspredigt, es war auch der religiöse Universalismus, weßhalb sie ihn zu Tode brachten.

**) Dieses Wort wird zwar von neueren Kritikern als unecht verdächtiget; aber die von ihnen angeführten Gründe sind lediglich subjektiver Natur und können nichts weiter als höchstens die richtige Stellung in den Evangelien in

Völkern zum Zeugnisse, erst auf der ganzen Erde gepredigt werden, ehe das Ende kommen könne, so ist die Universalität des Reiches Gottes gegenüber allem und jedem Particularismus so bestimmt gelehrt, daß Alles, was Paulus in dieser Hinsicht lehrte und that, nur Anwendung eines schon vom Meister aufgestellten Dogma war.

Auf der einen Seite negirt also Jesus allen Particularismus; auf der andern identificirt er ohne Weiteres den Besitz des von ihm verkündigten Reiches mit dem Besitz und Genuß der ewigen Seligkeit. Das Reich Gottes ist nach jüdischer Vorstellung für die Kinder Abrahams bestimmt. Nun hatte schon der Täufer hypothetisch die Verstoßung der Nachkommenschaft Abrahams und die Erschaffung neuer Abrahamiden aus Steinen gelehrt (Mtth. 3, 9. Luc. 3, 8). Was der Täufer nur als Möglichkeit und hyperbolisch hingestellt hatte, Das verkündiget Jesus ohne rhetorische Uebertreibung als unfehlbar bevorstehend. Wohl seien die Juden zunächst die Erben des Reiches; aber im Hinblick auf den Glauben des Hauptmanns von Kapernaum sagt er Mtth. 8, 11: „Viele werden von Aufgang und Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reiche der Himmel zu Tische sitzen; die Söhne des Reiches aber werden in die äußerste Finsternis hinausgeworfen werden." Also ist der Glaube die Vermittlung der Erbberechtigung. Dieser Glaube wird aber gerade nicht auf Rechtgläubigkeit bezogen, sondern, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, als vertrauensvolle Hingabe an Jesum gedacht, und in der Erzählung fällt sogar der Schwerpunkt nicht darauf, daß dem Glauben das Reich gebühre, sondern darauf, daß dieser Glaube, durch den der Mensch den Zutritt in das Reich erlangt, nicht an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nationalität oder Religionsgenossenschaft gebunden, sondern überall, wo sich Menschen finden, möglich sei. Jesus wendet sich allerdings zunächst immer an seine Volksgenossen; aber wie er Mark. 7, 27 deutlich die Juden im Unterschiede von den Heiden als die Kinder des Reiches bezeichnet, so anerkennt er doch auch daselbst V. 28 f. der Griechin gegenüber das Recht eines jeden Menschen, durch Glauben an ihn zum Reiche hinzuzutreten.

Verdacht bringen. Vgl. die umsichtige Erörterung der Stelle bei Weiffenbach, Wiederkunftsgedanke Jesu, S. 137 ff.

Besonders klar und entschieden spricht er sich aber hierüber in dem Gleichnis vom Weinberge Mtth. 21, 43 (Mark. 12, 9. Luc. 20, 16) aus. Daß unter dem Weinberge das Reich zu verstehen sei, kann nicht bestritten werden. Wenn nun auch über die Erben, welche dasselbe schließlich zum Besitz bekommen, nichts Näheres gesagt ist, so ist um so bezeichnender für den Universalismus Jesu, daß die Enterbung der sich als Besitzer gerirenden Juden als eine unfehlbar eintretende Thatsache vorausverkündigt wird, und außerdem stellt Jesus den untreuen Weingärtnern nicht bloß den Verlust des Weinberges, sondern Tod und Verderben in Aussicht, wie ja auch V. 44 eine schwere Androhung enthält. Der Verlust des Reiches zieht Heulen und Zähneklappern nach sich (Mtth. 8, 12). Auf der einen Seite steht nach den synoptischen Reden als Endergebnis die Ererbung des Reiches als gleichbedeutend mit ewiger Seligkeit, auf der andern Seite das Gericht und die Verurtheilung (Mtth. 7, 21—23; 25, 31—46, bes. V. 34. 41. 46). Das Reich Gottes ist nach der synoptischen Ethik das höchste Gut, der Inbegriff aller dem Menschen zugänglichen wahren Güter.

Es darf nun aber nicht übersehen werden, daß weder β. τ. οὐρ. noch β. τ. ϑ. in den Synoptikern auch nur ein einziges Mal zur Bezeichnung der von Jesus gestifteten Gemeinschaft vorkömmt, daß mit diesem Ausdruck niemals die Gläubigen selber benannt werden, daß das Reich vielmehr immer ein unabhängig von aller menschlichen Thätigkeit Vorhandnes bleibt, in welches die Menschen zwar hineinkommen können, welches ihr Erbe werden, welches die Welt erneuern und umgestalten kann, welches aber nicht erst durch die Menschen wird, vielmehr eine wenn auch transcendente, so doch nicht minder reale Existenz vor aller Offenbarung auf Erden und unter den Menschen besitzt*). Dadurch ist es sowohl ein Reich der Himmel als ein Reich Gottes. Mag noch so mancher Anknüpfungspunkt für die Conception dieses Begriffes in der kanonischen und apokryphischen Literatur Israels und des Judenthums gefunden werden, der Begriff selber steht in schroffstem und schärfstem Gegensatze zur Idee der israelitischen Theokratie. Nach den uns vorliegenden Berichten hat ihn Jesus

*) Hiezu vgl. Weiß a. a. O., § 14, besonders Anmerk. c.

auch nicht ein einziges Mal so gebraucht, daß dabei an eine irdische Gemeinschaft gedacht werden dürfte, daß der durchaus transcendente und supranaturale Ursprung dieses Reiches verleugnet wäre. Die berühmte Stelle Luc. 17, 20 u. 21, wo das Kommen des Reiches μετὰ παρατηρήσεως verneint und das Reich selbst als ἐντὸς ὑμῶν ausgesagt wird, spricht nicht im Mindesten dagegen. Sie behauptet im Gegentheil gegenüber der pharisäischen Identificirung von Reich Gottes und jüdischer Theokratie das geistige, von allem Nationalitäts- und Staatscharakter verschiedene Wesen des Gottesreiches. Dadurch aber, daß die Predigt Jesu mit der Verkündigung von dem nahe herbei gekommen Sein beginnt, ist dieses, das also vor aller Sammlung von Jüngern schon vorhanden gedacht wird, das nicht in Galiläa oder Judäa beginnt, sondern zu den Juden kömmt, das sich den Menschen vermittelst der Predigt mittheilt, schon vor aller Identification mit der jüdischen Theokratie sichergestellt. Welche pädagogische Bedeutung letztere auch für die Ausbreitung des Reiches Gottes besitzen oder besessen haben mag, dieses selber ist etwas ganz Anderes. Es ist überhaupt kein menschlicher Verein, keine menschliche Gesellschaft. Wenn wir nach seinem Wesen fragen, so genügt es uns durchaus nicht, nur eine Beschreibung der Mitglieder des Reiches zu bekommen. Wo Gott herrscht, da ist das Reich Gottes. Je nachdem nun unsere Vorstellung vom Wesen und also auch von der Herrschaft Gottes ist, je nachdem wird sich unsre Ansicht über das Reich Gottes verändern. Im Sinne Jesu also ist das Reich Gottes der Inbegriff der Ordnungen, durch welche Gott als Vater seine Geschöpfe als ethisch und religiös ihm zugeeignete beherrscht. Hiemit ist der Begriff des Glückes schon als ein von diesem Reiche unzertrennlicher gegeben, wie nicht minder die Sittlichkeit als das Gebiet, auf welchem es herrscht, und die Religion als das Band, durch welches es zusammengehalten wird. Auf Erden aber sind die Wesen, welche für das Reich Gottes bestimmt sind, nicht die Juden und nicht die Heiden, nicht dieses oder jenes Volk, sondern die Menschen schlechthin, und kein Land und keine Zeit schließt irgend einen Menschen von dieser Bestimmung für das Reich Gottes aus.

II.

Das Reich Gottes und die kirchliche Organisation.

Hat sich denn Christus für die Gemeinschaft der auf Erden dem Gottesreiche angehörigen Gläubigen keine äußere Form gedacht? Ist er in keiner Weise Stifter der Kirche? Unter dem Reiche der Himmel oder dem Reiche Gottes versteht er Dasjenige nicht, was gemeinhin unter der Kirche verstanden wird. Das Reich ist ein religiös-sittlicher, kein social-politischer Begriff. Wie wenig Diejenigen, welche unter dem Reiche eine kirchliche Genossenschaft verstehen möchten, in Jesu Meinung eingedrungen sind, geht zur Evidenz aus Luc. 17, 20f. hervor. Es folgt aber auch aus Luc. 13, 28f., wo gelehrt wird, daß man selig werden kann, ohne auf Erden einem Verbande angehört zu haben, welcher kirchliche Institution wäre. Wie hart ist Zwingli für seine Lehre vom Seligwerden der edeln Heiden angelassen worden! Und doch ist sie die genaue Ausführung und Anwendung der eben citirten Worte Jesu. Zu jeder Zeit fällt es den Menschen schwer, sich rückhaltslos in universalistische Anschauungen zu ergeben. Sie sind ja die Verneinung des Egoismus. Aber Jesus ist der erklärte Gegner aller Privilegien. Vor Gott gilt kein Ansehen der Person; sondern zum Reiche Gottes gehören von allen Enden der Erde die Menschen, welche in der religios-sittlichen Richtung Jesu gestanden haben; die engherzigen Particularisten dagegen werden ausgeschlossen. Es ist interessant zu sehen, wie auch von den Gegnern des Christenthums in unsern Tagen das weitherzige Wesen Jesu in Anspruch genommen und geleugnet wird. Eduard von Hartmann kann in seiner „Selbstzersetzung des Christenthums" (1874) nicht Worte genug finden, um Jesum von der idealen Höhe, auf der ihn das christliche Gefühl erblickt, herunterzuwerfen, um die „jetzt so beliebte kosmopolitische Liberalisirung Jesu" als ein unhistorisches Thun verächtlich zu machen, um Jesum als einen „Juden vom Kopf bis zur Zehe" darzustellen. Eine eingehende Betrachtung der von den Evangelien uns überlieferten Reden Jesu über das Wesen des Reiches Gottes zeigt uns, daß gerade Hartmann in dem Fehler steckt, den er den Theologen vorwirft, nämlich durch die Brille überlieferter Theorien

das Neue Testament zu lesen. Jesus ist nicht für alle später in der Theologie ausgebildeten Lehren verantwortlich zu machen. Er war nicht im Sinne der Confessionalisten der Kirchengründer, aber auch nicht, wie die Gegner des Christenthums meinen, ein bornirter Jude, sondern das große und milde Herz, das im Gegensatz zu aller durch Menschenwort aufgerichteten Schranke das Heil einer jeden heilsbedürftigen und heilsbegierigen Seele brachte, das Reich einem jeden gläubigen und in der Liebe thätigen Menschen aufschloß.

In vollkommenster Uebereinstimmung mit dem rein sittlich-religiösen Wesen des Reiches Gottes enthält sich Jesus gänzlich einer äußern Organisirung dieses Reiches. Er entwickelt die Lehre von dem Wesen und der eigenthümlichen Beschaffenheit desselben nach allen Seiten hin; aber er überläßt es völlig dem Gange der Geschichte, die socialen Formen zu finden, in welchen sich das Himmelreich irdisch ausgestalten und unter den Menschen zur Erscheinung bringen solle. Für seine religionsbegründende Thätigkeit gesellt er sich die zwölf Apostel und die siebenzig Jünger zu; mit der Synagoge jedoch bricht er nicht, und die beiden Stellen, wo ἐκκλησία in seinem Munde erscheint, ist der alttestamentliche Ausdruck und damit auch die Beziehung auf die alttestamentliche Einrichtung als natürlicher Anlehnung für die sociale und cultische Institution der Reichsgenossen unverkennbar. Die Theorien, welche den kirchlichen Organismus der Christen auf die Einsetzung des Herrn zurückführen wollen, entbehren deßhalb der Schriftbegründung. Historisch lehnte sich die Gemeinde der Christgläubigen an die alttestamentliche Institution an, und nur in dem Maße, als durch verschiedene Einflüsse das Christenthum nicht mehr bloß als Sekte innerhalb der Synagoge bestehen konnte, bildete sich eine eigenthümlich christliche Kirche mit eigenthümlichem Cultus, Verfassung, Amt und Sitte aus. Die Nachwirkung der ursprünglich alttestamentlichen Einrichtungen in der neuen Gemeinde blieb aber spürbar genug, und nicht aus Befehl des Herrn, sondern aus dem ganz naturnothwendigen Einfluß gegebener geschichtlicher Faktoren ist das Werden der christlichen Kirche zu erklären. Wieviel Einfluß die Synagoge, wieviel das Vorbild der mosaischen Institution gehabt habe, dürfen wir billig der Geschichte der Liturgik

und der Kirchenverfassungslehre anheimgeben. Vitringa's Verdienste bleiben unangetastet, auch wenn wir hier nicht genauer unterscheiden zwischen Synagoge und Tempel, zwischen Judenthum und Mosaismus. Was uns an diesem Orte bedeutsam ist, faßt sich in dem einen Satze zusammen, daß uns Jesus nirgends eine concrete Vorschrift hinterlassen hat, wie das Reich Gottes kirchlich zu organisiren sei.

Jesus scheint hiedurch hinter andere Religionsstifter zurückzutreten, welche besser für die Erhaltung ihrer Ideen durch das allein die Gedanken unter den Menschen nachhaltig Erhaltende, durch sociale Stiftung und politische Organisation nämlich, gesorgt haben; in Wahrheit entsprach nur dieses völlige Absehen von äußerer Gestaltung den durch Jesum gepredigten Ideen. Jede äußere Gestaltung, jede Organisation ist bedingt durch örtliche und zeitliche Verhältnisse, also allen mit diesen verbundenen Gefährlichkeiten ausgesetzt, allen damit gegebenen Schranken unterworfen. Jesus hätte also mit der Einsetzung bestimmter Aemter, mit der Feststellung cultischer Formen, mit dem Gebote einer Verfassung nichts Anderes als eine neue Particularreligion in's Dasein gerufen, d. h. eine neue Art und Weise, wie sich ein gewisses Volk die Beziehung des Menschen zu Gott vorstellt und versinnbildlichet. Gerade Dies aber ist es, was Jesus nicht will. Das Christenthum ist gerade im Gegensatz zu allen Nationalkirchen oder ethnischen, d. h. Volks-Religionen die reine Menschheits-Religion. Es ist nicht eine Erfindung der Neuzeit, sondern es ist der ureigenste und specifisch christliche Gedanke der Religion Jesu, daß die Beziehung des Menschen zu Gott nicht durch irgend welche in irdischen Verhältnissen entspringende Bedingungen gebunden, sondern das ursprünglichste, den Menschen zum Menschen machende Wesen des Menschen, das eigentlich Humane sei. Allerdings ist es modern ausgedrückt, wenn wir von Gattungsbewußtsein und individuellem Bewußtsein sprechen. Allein nichts desto weniger ist es auch nur sinngetreue Uebersetzung der Gedanken Jesu in die uns geläufigen Begriffe und Ausdrücke, wenn wir sagen, daß gerade, weil es sich mit dem Christenthum also verhält, dasselbe sowohl die ganze Gattung als solche, als auch das einzelne Individuum als solches angeht, und zwar nach beiden Richtungen hin, in Bezug auf das

generelle und auf das individuelle Bewußtsein den Menschen direkt, in Hinsicht auf alle irdischen Beziehungen aber, in denen der Mensch steht, nur indirekt und mannigfaltig vermittelter Weise. Das Reich Gottes wäre nicht mehr ein Reich Gottes, wenn es bestimmte irdisch-menschliche Organisation bedürfte, so daß es ohne diese Organisation in dieser bestimmten Ausdehnung nicht existiren könnte. Vielmehr im Gegensatz zu aller und jeder *παρατήρησις* ist es *ἐντὸς ὑμῶν*. Daß es sich in der ganzen Lebensführung des Gläubigen kundgibt, ist selbstverständlich; aber erkannt kann es doch nur an der Gesinnung werden, und darum ist jede Scheidung von Unkraut und Weizen vor dem Tage des Gerichtes, das sich Gott vorbehalten hat, verfrüht und eine direkt dem Evangelium zuwiderlaufende Unternehmung.

Der Anschluß an die Synagoge oder den Kahal ist hiemit nicht in Widerspruch, ebensowenig als der Ausspruch Jesu in Betreff des Primates Petri. Was das Erstere anlangt, so zeigt sich darin gerade die Freiheit des Gottesreiches von der Nothwendigkeit einer concreten einzelnen Organisation, daß es unter jeder Organisation zu bestehen vermag. Es ist Luthers Größe, scharf erkannt und betont zu haben, daß alle äußerlichen Dinge nicht bis an das Wesen des Evangeliums heranreichen, vielmehr dieses ein ganz dem Innenleben angehöriges Ding ist, welches deßhalb jeglicher Form frei gebrauchen, jeglichen Organismus sich anbilden und zu einem nützlichen Werkzeug umgestalten kann. Daß irgend eine Form zur Bewahrung des Geistes nöthig ist, bleibt dabei unangefochten, und daß die eine Form von Haus aus günstiger, die andere weniger entsprechend ist, wird auch nicht in Abrede gestellt. Aber das Wesen des Gottesreiches würde im Innersten verkannt und verletzt, wenn eine bestimmte einzelne Einrichtung als unabtrennbar von demselben gedacht und somit seine Wirksamkeit als eine von außen nach innen zu sich bewegende vorgestellt werden sollte. Immer geht das Wirken des Gottesreiches von innen nach außen; immer sind Verfassung, Amt und Organisation überhaupt nur irdische, vorübergehende, mit dem Wesen des Himmelreiches nicht wie Leib und Seele, sondern wie Gefäß und Inhalt sich verhaltende Formen, und darin steckte Luther wieder tiefer als Zwingli im unevangelischen Katholicismus, daß er zwar an sich

alles äußerliche Ding als unzulänglich zur Beseligung verwarf, die Kirche aber nur nach der Seite ihres Werkdienstes und ihrer Verfassung, nicht auch nach der Seite ihrer äußern Gnadenmittel zu den äußerlichen Dingen rechnete. Jesus machte den ganzen Cultus seines Volkes mit und hielt seine Jünger davon nicht ab; aber Mtth. 15, 1 ff. zeigt, wie gering er alle Cultusübungen gegenüber der richtigen ethischen Gesinnung anschlug, und wie man auch das Wort vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels*) im Uebrigen auslegen mag, es hätte nicht über seine Lippen kommen können, wenn er den Cultus Israels als unzertrennlich vom Gottesreiche oder die zu seiner Zeit geglaubten und von ihm nirgends direkt angegriffenen Heilsmittel als unerläßlich zur Seligkeit angesehen hätte. In seinem persönlichen Verhalten und in seinem Anschluß an die Synagoge und den Tempel gibt sich eine durchaus freie Stellung zur mosaischen und jüdischen Institution kund. Eben deßhalb sind wir berechtiget zu schließen, daß Jesus die Realisirung des Himmelreiches in der Menschheit, wenn er auch die Nothwendigkeit irgend einer äußern gemeindlichen Organisation anerkannte, doch nicht in dieser selbst und also am Allerwenigsten in irgend einer bestimmten Form der Kirche, sondern lediglich in der Gesinnung des Menschen sah.

Daß sich aber aus der Predigt vom Reiche eine eigne, speciell und specifisch Christo angehörige Gemeinde bilden werde, ja daß es zur Messiasaufgabe gehöre, eine solche zu stiften, geht doch wohl auch wieder unwiderleglich aus Mtth. 16, 18 hervor. Wie wenig sich aus dieser Stelle für die Organisirung der Kirche nach des Petrus Hingang ableiten läßt, haben wir schon oben gesehen. Hier muß nur noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß, weil Jesus keine Vorschrift für die Verfassung seiner Gemeinde nach des Petrus Tode und auch für die Zeit, da Petrus am Leben ist, keine andere Bestimmung gibt als nur die des Primates Petri, überhaupt von keiner Verfassung gesagt werden kann, daß sie zum Wesen der aus der Predigt vom Reiche hervorgegangenen Gemeinde unabänderlich gehöre. Wir können deßhalb aus dieser

---

*) Ueber die Echtheit des Wortes s. Keim, Jesus von Nazara, Bd. III, S. 332; Weiffenbach, Wiederkunftsgedanke Jesu, S. 164.

Stelle nur die Nothwendigkeit ableiten, daß sich die Jünger Jesu zu einer Gemeinde zusammenthun, daß sie sich in einem Verbande gesellschaftlich organisiren. Die Stellung dieses Verbandes aber zur Synagoge und zum Tempel wird nicht näher präcisirt. Also liegt die Möglichkeit des Verbleibens innerhalb der national-religiösen Gemeinschaft und die Möglichkeit einer Sonderung von derselben vor. Geschichtlich haben sich diese beiden Möglichkeiten verwirklicht, da zuerst die Gemeinde zu Jerusalem sich nur als jüdische Sekte innerhalb der mosaisch-jüdischen Institutionen gerirte, später aber als eigene religiöse Gesellschaft constituirte und in ausgesprochenem Gegensatz zur jüdischen Religionsgenossenschaft trat. Die Nöthigung zur Unabhängigkeitserklärung kam sowohl von der innern Verschiedenheit der religiösen Anschauungen als von den äußern Verhältnissen; ein Ausspruch Jesu, der eine Direktion hiezu ertheilt hätte, ist in den Evangelien nicht vorhanden. Wollte man die diesfälligen Worte Jesu im Gespräch mit der Samariterin Joh. 4, 21 ff. hiegegen anführen, so ist zu erwiedern, daß, ganz abgesehen von der Frage, ob das vierte Evangelium als authentische Urkunde verwerthet werden dürfe oder nicht, die Worte Jesu zwar durchaus Nichts enthalten, was man sich nach den synoptischen Berichten über den Herrn nicht als von ihm gesprochen denken könnte, daß sie aber über die praktische Frage nach dem Verhalten der christlichen zur jüdischen Gemeinde keine Auskunft geben, weil sie keine Vorschrift über die gemeindliche Organisation ertheilen, vielmehr wiederum nur den rein innerlichen und geistigen Charakter des Reiches Gottes bestätigen.

Die weitern Consequenzen, die sich aus dieser freien Stellung des Reiches Gottes zu allen äußerlichen Dingen ergeben, namentlich die Consequenzen, welche für die Bedeutung oder vielmehr Bedeutungslosigkeit der Nationalität hinsichtlich des Reiches Gottes aus der Geistigkeit und Innerlichkeit desselben folgen, hat Jesus selber nicht mit ausdrücklichen Worten gezogen. Consequenzen sind eine Frucht theoretischer Bearbeitung der Begriffe, die dem Religionsstifter fern lag. Der theologisch gebildete und theologisch gerichtete Schüler, der Apostel Paulus, hatte die weltgeschichtliche Aufgabe, diese Consequenzen für die Theorie und Praxis klar zu legen und zu vertheidigen. In seinem Systeme fehlen sie nicht.

Sie sind aber durchaus nur Consequenzen, und Paulus besitzt kein anderes Verdienst als das allerdings besonders seinen Mitaposteln gegenüber nicht hoch genug anzuschlagende, der treue Interpret des Geistes Jesu gewesen zu sein. In geschichtlicher Darstellung der Lehre Jesu dürfen wir den paulinischen Universalismus in den Evangelien nur principiell, aber nicht als ausgeführte Lehre finden; in religiöser Hinsicht dagegen ist Derjenige, welcher durch Jesu Lehre nicht universalistisch angeregt wird, noch nicht vom Geiste Jesu vollständig erfaßt worden. Weiß*) sagt über die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig: „So wenig in diesen Gleichnissen die Andeutung liegt von einer Ausbreitung des Gottesreiches über die Gränzen Israels hinaus, so ist doch andererseits seine Entwicklung in einer Weise beschrieben, welche sie nicht mehr von den Bedingungen der israelitischen Volksgemeinschaft und ihres staatlichen Gemeinwesens abhängig erscheinen läßt." Wollte man aber aus Mtth. 19, 28. Luc. 22, 28—30 den Schluß ziehen, daß Jesus doch in den particularistischen Anschauungen des engherzigen Judenthums befangen geblieben sei oder wenigstens, wie Keim**) meint, dem Messias und den Messiasgenossen ohne Folgerichtigkeit noch besondere Throne übrig gelassen habe, so ist von Weiffenbach***) mit überzeugenden Gründen nachgewiesen worden, daß die genannten Stellen in ihrer vorliegenden Gestalt zum Mindesten judenchristlich inficirt sind, wenn der Ausspruch überhaupt auf den Herrn selbst zurückgeführt werden darf.

III.

Reich Gottes und Reich Christi.

Welche Stellung kömmt nun dem Stifter der neuen Religion im Gottesreich zu? Wir müssen zwischen der Bedeutung unterscheiden, welche Jesus sich selber zuerkennt, und der Bedeutung,

*) A. a. O., S. 51.

**) Jesus von Nazara, Bd. III, S. 46.

***) Wiederkunftsgedanke, S. 263—276.

welche ihm nachträglich von der gläubigen christlichen Gemeinde zuerkannt worden ist. Wenn diese Unterscheidung schon selber als eine Voraussetzung negativer Kritik verdächtiget werden will, so darf ich darauf hinweisen, daß in den sämmtlichen Stellen, welche laut den Synoptikern vom Reiche Gottes ausdrücklich handeln, Jesus sich selber niemals anders, denn als Verkündiger, Mittler und Anfänger des auf Erden gekommenen Reiches Gottes darstellt, diejenigen Stellen aber, wo er eine hierüber hinausgehende Stellung einnimmt, nicht direkt, sondern nur indirekt mit dem Reiche Gottes in Beziehung stehen.

Wollen wir die Bedeutung, welche sich Jesus selber für das Reich Gottes gibt, aus den Quellen, die uns als relativ authentische vorliegen, unbefangen erkennen, so dürfen wir nicht von den Stellen ausgehen, wo von einem Reiche Christi die Rede ist, weil wir nicht von vornherein anzunehmen berechtiget sind, daß dieses Reich mit dem Reiche Gottes ganz und ohne Weiteres identisch sei; sondern wir müssen unsern Ausgangspunkt von der Gesammtheit der Stellen nehmen, welche vom Reiche Gottes, resp. Reiche der Himmel reden. Ich habe nun oben die Stelle Ev. Joh. 18, 36 zur Erklärung des Ausdruckes „Himmelreich" verwendet. Dies konnte ich, weil ich nur überhaupt die altkirchliche und noch in die apostolische Zeit hineinreichende Auffassung als älteste Interpretation des Gedankens anführen wollte, und weil ich in derselben zugleich die richtige Interpretation erblicke, aber nicht weil ich schlechthin Reich Christi und Himmelreich mit einander identificire, weder dogmatisch als meine Meinung, noch auch historisch als Anschauung Jesu. Der Charakter des Johannesevangeliums als Quelle für die historische Kenntnis des Lebens und der Lehre Jesu ist zu bestritten, als daß ich dasselbe mit den synoptischen Berichten auf eine Linie stellen möchte; denn abgesehen von der Authenticität ist die Berichterstattung allgemein zugestandner Maßen eine nicht lediglich referirende, sondern dogmatisch gefärbte, was mir noch kein Beweis gegen die Authentie, wohl aber ein Hindernis in der Benutzung als geschichtlicher Quelle für die ursprüngliche Lehre Jesu ist. In Hinsicht auf die Lehre vom Reiche Gottes ist bemerkenswerth, daß der Begriff und Ausdruck nur zweimal, nämlich im Gespräch mit Nikodemus Cap. 3, 3 und 5 vorkömmt,

beide Male so, daß er ganz in den Rahmen der synoptischen Lehrdarstellung hineinpaßt. Dieses gänzliche Zurücktreten ist um so beachtenswerther, wenn wir sehen, daß an die Stelle, welche in den Synoptikern das Reich Gottes einnimmt, bei Johannes die Person Jesu selber tritt. Gleichwie in den drei ersten Evangelien Jesus das Reich Gottes verkündigt, so verkündigt er im vierten sich selber.

Damit gibt aber das vierte Evangelium nicht die Predigt Jesu historisch getreu wieder, sondern drückt die Wirkung aus, welche von der ganzen Erscheinung des als Heiland erkannten Meisters auf die gläubigen Jüngerkreise ausgegangen war. Es muß unterschieden werden zwischen der Stellung, welche eine weltgeschichtliche Persönlichkeit sich selber nach ihrem eigenen Bewußtsein zuweist, und der Stellung, welche sie im dankbaren Gedächtnis der anhänglichen Nachwelt erhält. Wie groß auch das berechtigte Selbstbewußtsein sein mag, dieses weiß doch immer die von ihm vertretne Idee als noch größer, während die Menge einer Idee nur insoweit gerecht zu werden vermag, als sie sie in einer Persönlichkeit verkörpert weiß oder verkörpern kann. So kömmt es, daß wir in den großen und bahnbrechenden Männern eine bis zur empfindlichsten Sprödigkeit gegen alle Andersdenkenden gesteigerte Identificirung der eigenen Person und der vertretnen Sache mit demüthiger Zurückstellung der erstern hinter die letztere gepaart finden. Sprechende Belege sind sowohl Luther als Calvin. Die Nachwelt aber findet in den Reformatoren selbst die Reformation und meint, die Sache selber aufzugeben, wenn sie auch nur begrifflich zwischen der Idee und den sie in das Leben einführenden Persönlichkeiten unterscheidet. Für die Wissenschaft ist eine solche Identificirung der Sache mit der Person natürlich nur als selber zu erklärendes historisches Ereignis, aber nicht als maßgebende Norm zur Darstellung des ursprünglichen Sachverhaltes vorhanden. Sie wird sich sagen, daß die Idee, je mehr sie nicht bloß nationalen und zeitlichen, sondern allgemein menschlichen und ewigen Inhaltes ist, um so weniger sich rein ausgestalten kann, je weniger die sie vertretende Persönlichkeit in ihr aufgeht. Wo also die allgemein menschliche und bleibende Wahrheiten aussprechende Religion auftritt und sich durch eine übermächtige Individualität

durchkämpft, da wird die Wissenschaft in dieser Individualität eine einzigartige Persönlichkeit anzuerkennen nicht umhin können; aber sie wird deßhalb das allgemeine Gesetz der Geschichte nicht durchbrochen erachten, und wenn sie auch eine sonst nicht wieder vorkommende Höhe des Selbstbewußtseins für möglich und für gerechtfertigt hält, so wird sie nichts desto weniger denjenigen Quellen, welche im Bewußtsein des Religionsstifters die Person hinter die Sache zurücktreten lassen, als ursprünglicheren den Vorzug geben, und dagegen in solchen Schriften, welche den Religionsstifter, um die Religion darzustellen, sich selbst verkündigen lassen, schon die überquellende Dankbarkeit des gläubigen Jüngers erkennen, die, ohne täuschen zu wollen oder absichtlicher Täuschung bewußt zu sein, den Glauben an das durch den Meister empfangene Heil als Glauben an den Meister selbst auffaßte und demgemäß in dessen eigenes Bewußtsein zurückverlegte.

Auch so aber stelle ich nicht im Mindesten in Abrede, daß Jesus nicht bloß Glauben an die von ihm verkündigte Lehre, sondern auch Glauben an ihn selbst verlangt habe, und zwar nicht bloß insofern als er Glauben an seine persönliche Wahrhaftigkeit, sondern auch insofern er Glauben an die Erfüllung des Reiches Gottes in seiner eigenen Person voraussetzte und forderte. Indem er die Sünde wider den Menschensohn als die schwerste unter den überhaupt verzeihbaren hinstellte, zeigte er genügend, welchen Werth er diesem Glauben beimaß. Sollte das Reich Gottes überhaupt gekommen sein und bestand es wirklich in den Ordnungen des seine Schöpfung beherrschenden, nicht bloß zwingenden Gottes, so konnte es auf Erden nur in Dem realisirt sein, welcher Gottes Willen vollkommen erfüllte, und in allen übrigen Menschen nur insoweit, als sie sich an diesen Menschen, der Gottes Willen und dadurch Gottes Wesen zur Erscheinung brachte, vertrauensvoll und gehorsam, d. i. gläubig anschlossen. Der Glaube an Jesum als an den Messias war deßhalb das unerläßliche Erfordernis zur Realisirung des Gottesreiches auf Erden. Dabei blieb aber doch dieses letztere der Zweck und Jesus nur das Mittel oder, da wir nicht mit einer einzelnen Begebenheit oder Lehre, sondern mit einer Persönlichkeit zu thun haben, der M i t t l e r. Diese Stellung ist es nun, welche Jesus laut den synoptischen Berichten in Bezug

auf das Gottesreich sich selber gegeben hat. Er verlangt den Glauben, daß mit seinem Auftreten und vermittelst desselben das Reich Gottes herbeigekommen sei.

Hiefür ist seine Argumentation gegen die ihn des Bundes mit Beelzebub bezichtigenden Pharisäer Luc. 11, 20 bezeichnend. Er begnügt sich nicht bloß damit, den Gegnern zu sagen, seine Wunder wären nicht teuflischen Ursprungs; sondern aus der Unmöglichkeit dieses Ursprungs müßten sie selber einsehen, daß er ihnen das Reich Gottes gebracht hätte. Wo der Finger Gottes waltet, da ist das Reich Gottes aufgerichtet. An diesem Zeichen, daß die Macht Gottes wirksam ist und sich in der Ueberwindung der bösen Geister bethätigt, kann die Ankunft des Reiches, d. h. der Machtherrlichkeit Gottes erkannt werden. Wenn nun aber Jesus selber dieses Zeichen vollbringt, so ist er auch selber der Mittler, durch den das Reich auf Erden erscheint. Ihn verwerfen heißt deßhalb auch soviel wie das Reich selber von sich stoßen, vgl. die Parabel vom Weinberge. Es ist die Verwerfung des Mittlers und des Reiches noch nicht gleichbedeutend mit der Lästerung des heil. Geistes; aber es ist eine Sünde, welche, wenn unbereut, ipso facto vom Reiche, also auch von der ewigen Seligkeit ausschließt. In diesem Zusammenhange sagt Jesus Mtth. 11, 27, Alles sei ihm vom Vater übergeben, Niemand kenne den Sohn als nur der Vater, und Niemand den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren wolle. Matthäus berichtet als zusammengehörende nnd eng unter sich verbundene, sachlich ein Ganzes bildende und zeitlich hinter einander gesprochene Worte die Aussprüche Jesu über den Täufer, über die gegen die Wunder und die Heilspredigt sich hartnäckig verschließenden galiläischen Städte und über seine eigene Stellung zwischen dem Vater und den Menschen. Es kann sein, daß der Evangelist auch hier zu verschiedener Zeit Gesprochenes in ein Ganzes zusammengewirkt hat; unleugbar aber hat er dann sowohl einen einheitlichen Gedanken als auch für die einzelnen Theile wohl motivirten Gedankenfortschritt hineinzubringen gewußt*). Jesus stellt die Predigt

*) Ich kann mich nicht anders ausdrücken, auch wenn ich die kritischen Bemerkungen von Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evv., Bd. I,

vom Reiche als den Zweck seines öffentlichen Auftretens dar, beurtheilt die Einzelnen und die Gesammtheit nach der Stellung, welche zu dieser Predigt eingenommen wird, erklärt die Zeichen und Thaten, die er verrichtet, als die Erweisungen, durch welche sich das herbeigekommene Reich Gottes kundgibt und an welchen dasselbe demnach zu erkennen sei, und verkündigt sich selber als den Mittler, der den Zugang zum Herrn des Himmels und der Erde eröffnet. Im Sinn des Evangelisten sind die Verse 25—30 nicht für sich, sondern unter Zuhülfenahme der vorhergehenden Reden von V. 4 an zu erklären. Jesus ist nichst abstrakt, sondern in der concreten Beziehung auf das durch ihn herbeigekommene Reich Gottes der einzige Zugang zum Vater. So haben wir ihn nicht abgelöst von der Predigt des Gottesreiches als unsern Mittler zu betrachten; sondern weil in ihm dasselbe irdische Gestalt gewonnen hat und weil in demselben alle Gemeinschaft des zum Ebenbilde Gottes geschaffenen Geschöpfes mit seinem Schöpfer beschlossen liegt, darum ist alles Heil an den Glauben an Jesum gebunden, darum erkennt Niemand den Vater als der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Der wahre Herr Himmels und der Erde ist aber nicht der Sohn, sondern der Vater, der auch vom Sohne deßhalb gepriesen wird, und zur Verwirklichung des Gottesreiches gehört gerade diese Unterordnung des Sohnes unter den Vater, diese Lobpreisung des Vaters durch den Sohn. Dadurch aber, daß der Sohn in dieser Stellung zum Vater verharrt, erwirbt er sich nicht bloß den ersten Rang unter Denen, welche das Reich Gottes auf Erden aufrichten, sondern ist dessen Haupt und Führer. Es ist ihm Alles vom Vater übergeben. Bleek*) sagt sehr richtig, dieser Ausspruch sei „hier nach dem Zusammenhange besonders von der Ausführung alles Dessen gemeint, was sich auf das Reich Gottes bezieht; Gewalt, Dieses auszurichten, ist Niemandem vom Vater gegeben außer mir; vgl. Joh. 3, 35; 13, 3; 17, 2. 7ff. u. a. Mtth. 28, 18".

Die hiemit Jesu eignende Würde geht nicht über die eines

S. 464f.; Holtzmann, Synopt. Evv., S. 184, und Keim, Jesus von Nazara, Bd. II, S. 378 überlege.

*) A. a. O., S. 466.

Mittlers hinaus; aber es ist klar, daß nun nicht bloß die Jüngerschaar, sondern Jesus selbst das Reich Gottes als sein Reich, als das Reich Christi bezeichnen, daß Jesu in übertragenem Sinne und doch mit vollster Wahrheit der Königstitel beigelegt werden kann. Doch nennt Jesus selber nur an verschwindend wenigen Stellen das Reich sein Reich. Im Marcusevangelium kömmt der Ausdruck Reich Christi gar nie vor. Matthäus läßt Jesum zweimal sich selber König nennen oder von seinem Reiche sprechen, und einmal, nämlich von der Mutter der beiden Zebedaiden, wird er um Vergünstigungen in seinem Reiche angegangen. Bei Lucas weissagt der Engel Gabriel der Jungfrau Maria vom Reiche ihres Sohnes, und der reuige Schächer am Kreuz bittet, daß der Herr seiner gedenken möge, wenn er in sein Reich komme; außerdem ist nur noch zweimal, nämlich Cap. 22, 29 u. 30, und hier allerdings im Munde Jesu selber, von dem Reiche Christi die Rede.

Es können also, wenn es sich um das Selbstzeugnis Jesu von seinem Reiche handelt, in geschichtlicher Darstellung nur die beiden zuletzt genannten Stellen und dann die beiden Matthäusworte 16, 28 und 25, 34 in Betracht kommen. Diese vier Male, wo Jesus selber sich ein Reich beilegt (streng genommen nur drei Stellen, da Luc. 22, 29 u. 30 zusammengehören), sind nun sämmtlich in Wiederkunftsreden enthalten und nennen nicht das von Jesus gepredigte und während seiner irdischen Wirksamkeit begründete, sondern das in der Wiederkunft in die Erscheinung tretende Reich sein Reich. *Nach dem Zeugnisse der Synoptiker also hat Jesus nur von dem in seiner Wiederkunft offenbar werdenden Reiche als von seinem Reiche gesprochen; das Reich hingegen, welchem er seine Wirksamkeit während der Tage seines Fleisches widmete, hat er niemals anders denn als Reich Gottes oder der Himmel bezeichnet.* Ziehen wir aber das messianische Selbstzeugnis Jesu vor dem Synedrium noch hieher, so bringen die beiden ersten Synoptiker dasselbe wieder mit der Wiederkunft in Verbindung, und Lucas legt den Nachdruck nicht auf den Christustitel, sondern auf die Gottessohnschaft. Johannes läßt Jesum 18, 36 dreimal hinter einander von seinem Reiche sprechen und im gleich darauf folgenden Verse sich als

König bekennen. Die Worte, die Jesus hier spricht, sind ganz im Geiste des johanneischen Christus gehalten, aber auch keineswegs mit dem synoptischen Christus unvereinbar. Sie wenden aber den Begriff sowohl des Reiches als des Königs so geistig, daß sie noch viel weniger als die Wiederkunftsreden in den Synoptikern zu einer schlechthinigen Identificirung von Reich Gottes und Reich Christi berechtigen, vielmehr unter dem Titel eines Königs Jesu nur die Mittlerstelle und zwar in einem lediglich die Gesinnung angehenden Reiche vindiciren. Auf die Discussion über den Wiederkunftsgedanken Jesu lasse ich mich hier nicht ein, da mir die Akten noch lange nicht spruchreif zu sein scheinen. Es hält schwer, sich dem Eindrucke zu entziehen, daß Jesus in dem bisher angenommenen Sinne von seiner Wiederkunft gesprochen habe, und doch hat Weiffenbach so viele und scheinbare Gründe für die Identität der Wiederkunfts- und der Auferstehungs-Vorhersagung vorgebracht, daß seine Hypothese noch genauerer Erwägung zu unterstellen ist. Für die uns hier beschäftigende Frage bedürfen wir aber eines endgültigen Entscheides nicht unbedingt, so sehr uns auch ein solcher gelegen kommen müßte. Ich beschränke mich darauf, die Thatsache zu constatiren, daß ein Reich Christi als Synonym für Reich Gottes ohne eschatologische Beziehung und ohne in Verbindung mit der Wiederkunft Christi gesetzt zu sein, ein dem synoptischen Gedankenkreise durchaus fremder Begriff ist.

Wir können uns deßhalb in der Darstellung der Lehre Jesu vom Reiche Gottes der Berücksichtigung des Begriffes Reich Christi insoweit entschlagen, als wir keine andre königliche Stellung Christi im Reiche Gottes zu statuiren haben, als welche ihm vermöge seiner geschichtlichen Bedeutung für die Verwirklichung des Himmelreiches auf Erden zukömmt. Lehrte Jesus seine Wiederkunft in dem Sinne, wie es Strauß, Keim, Weizsäcker verstehen, so hat er sich getäuscht, und dann bleibt, wie groß auch sein Verdienst immerhin noch ist, doch das Reich erst recht im strengen und eigentlichen Sinn das Reich des Vaters. Meinte er aber unter seiner Wiederkunft, wie Weiffenbach will, seine Auferstehung, so kann er doch das Reich nur in dem tropischen Sinne sein nennen, in welchem er die Jünger, die er nicht für sich behalten, sondern vielmehr zu Gott führen will, die Seinigen nennt. Ist endlich

der in der kirchlichen Dogmatik recipirte Begriff von der Wiederkunft am Ende der Tage der Sinn von Jesu Wiederkunftsreden, so gilt der Ausdruck Reich Christi wiederum nur metonymisch, da es nur das durch Christum vermittelte, aber Mtth. 25, 34 von Grundlegung der Welt an bereitete und — wenigstens nach ausdrücklichem apostolischen Wort 1. Kor. 15, 28 — von Christo selbst wieder dem Vater zurückzugebende Reich ist. Das Natürlichste also bleibt es immer, den königlichen Titel auf die Mittlerstellung zu beziehen und im Selbstbewußtsein Jesu für das Reich Christi keinen andern Sinn anzunehmen als den, in welchem das durch Jesum verwirklichte Reich Gottes um der geschichtlichen Vermittlung willen auch Reich des Mittlers genannt werden kann.

Dieses Reich aber kann sich nur dadurch zu einem Reiche auf Erden gestalten, daß der Mittler als solcher Erfolg hat, und daß es ihm gelingt, die göttlichen Ordnungen, in deren Herrschaft es besteht, den Menschen einzupflanzen. Dadurch, daß sich ein Volk Gottes heranbildet, welches den Willen Gottes als seinen eigenen Nationalgeist in sich trägt, wird das Reich Gottes auf Erden wirklich, und so sehen wir die Bedeutung des Reiches als eines Volkes mit Nothwendigkeit aus seiner Bedeutung als einer Herrschaft hervorgehen. In der Gemeinde Christi verwirklicht sich das Reich Gottes als Herrschaft Gottes. Bleibt Jesus, durch den das Himmelreich nahe herbeigekommen ist, allein, so ist er nicht Mittler; wird er Mittler, so wird er es dadurch, daß er Jünger wirbt, in welchen sein Geist wirkt. Jesu Aufgabe besteht also nicht bloß darin, für sich die göttlichen Gebote zu erfüllen und dem Willen Gottes als Organ zu dienen, sondern die Menschheit zu gleicher Gesinnung zu bekehren und dem Vater zuzuführen. Ja er kann überhaupt, auch für sich selbst, dem Willen Gottes nicht nachkommen, wenn er nicht das Reich Gottes auch unter den übrigen Menschen aufrichtet. Seine besondre und eigenthümliche Lebensaufgabe, seine individuelle Sittlichkeit besteht in der Verkündigung des Reiches Gottes und in allem Thun und Leiden, welches zu dieser Verkündigung gehört. Damit ist für die Reichsgenossen, die vorhandnen und die erst

noch werdenden, die Unterordnung unter Jesum als die Bedingung des Eintritts in das Himmelreich und des Bleibens in demselben schon ausgesprochen. Je reiner und je energischer die Erkenntnis ist, daß in Jesu das Reich Gottes herbeigekommen, desto gewisser kann Niemand den Vater erkennen, als wem es der Sohn wird offenbaren.

Von jeher ist in Mtth. 11, 27 eine dem johanneischen Christusbild entsprechende Höhe des Selbstbewußtseins Jesu erkannt worden, und wenn dieses synoptische Wort auch von strenger Kritik als echt erfunden werden muß, so ist gewiß in manchem vom vierten Evangelium uns überlieferten Selbstzeugnis Jesu nicht minder ein geschichtlich glaubwürdiges Wort anzunehmen. Daß in der Predigt Jesu das Ziel, welchem er die Menschheit zuführen wollte, vorherrschte, und dagegen in der Weiterführung seines Werkes durch die Jünger der Mittler an der Stelle des Gottesreiches sich in den Vordergrund schob, ist leicht erklärlich. Während uns deßhalb die synoptischen Evangelien ungefärbter den Jesus zeigen, welcher geschichtliche Wirklichkeit ist, führt uns das vierte Evangelium die Bedeutung vor, welche der geschichtliche Mittler für seine Gläubigen gewonnen hat und gewinnen mußte, wenn er ihnen zum Mittler werden sollte. Denn Dies war der unerläßliche Gang für das Reich Gottes, daß Jesus erkannt wurde als der Christus, der Sohn Gottes, und daß die Menschen das Leben hatten in seinem Namen, wie der vierte Evangelist 20, 31 selber sagt, oder, wie Jesus nach dessen Berichterstattung 14, 6 spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; Niemand kömmt zum Vater als nur durch mich.“ Erst wann diese Erkenntnis praktisch geworden war, konnte das Reich Gottes wachsen und sich ausbreiten. Die Mittlerstellung Jesu zerlegt sich ihrem Begriffe nach in zwei Momente. Einerseits dient Jesus Gott, andrerseits den Menschen als Mittler. Das Reich Gottes erscheint in ihm, indem er demselben (im Sinne der Schleiermacherschen Ethik gesprochen) als Symbol dient. Er stellt es dar; es besitzt in ihm seinen Ausdruck, an welchem es erkannt werden kann. Hiedurch wird er aber auch Organ des Gottesreiches und übt sowohl reinigende als erweiternde Wirksamkeit aus. Wie das Reich Gottes nur durch ihn da ist, so hat Gott

in vollkommener Weise nur vermittelst Jesu sein Reich auf Erden; die Menschen aber besitzen ihrerseits das Reich nur vermittelst ihres Anschlusses an Jesum; nur insofern sie auf Das eingehen, was sie von ihm hören, kömmt das Reich wirklich zu ihnen, und so haben sie dasselbe nur insofern, als sie Jesum selber haben. Wie demnach die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens Jesum für den Vater zum Mittler macht, so gelangt das Reich Gottes nur dadurch zu den Menschen, daß sie an Jesu den Mittler besitzen. Jesus selber kann deßhalb den Menschen nur dann Etwas sein, wenn sie zu ihm kommen, ihm glauben, sein Joch und seine Last auf sich nehmen und ihm nachfolgen (Mtth. 11, 28—30). Der Glaube an ihn ist der Glaube an das herbeigekommene Reich Gottes, ist darum der Glaube an Gott selber und die Bedingung des Eintritts in die beseligende Gemeinschaft mit Gott.

In der apostolischen Verkündigung verschwindet deßhalb der Begriff des Reiches Gottes zwar nicht; aber er tritt hinter die Person des Mittlers zurück. Die Apostelgeschichte bringt den Ausdruck (wenn wir 20, 25 der Lesart der recepta folgen) siebenmal, nämlich 1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25 und 28, 23 u. 31, in allen diesen Stellen als Bezeichnung der das Ganze der evangelischen Lehre umfassenden Verkündigung. In den Briefen finden wir ihn Röm. 14, 17: „Denn nicht ist das Reich Gottes Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit" 2c.; 1. Kor. 6, 10: „die und die werden nicht erben Reich Gottes", 15, 50: „Fleisch und Blut werden nicht erben Reich Gottes" (hier beide Male ohne den Artikel); Gal. 5, 21: „Die Solches thun, werden nicht erben Reich Gottes" (wieder ohne den Artikel); Kol. 4, 11: „Diese allein waren Mithelfer zum Reich Gottes"; 1. Thessal. 2, 12: „Gott hat uns berufen zu seinem Reiche"; 2. Thessal. 1, 5: „Daß Ihr gewürdiget werdet des Reiches Gottes"; Jac. 2, 5: „Hat Gott nicht die Armen in der Welt erwählt als Solche, welche reich im Glauben sind und Erben des Reiches, das er verheißen hat Denen, die ihn lieben"; Ephes. 5, 5: „Unzüchtige werden kein Theil haben an dem Reiche Christi und Gottes."

Ich setze die Stellen nicht bei, wo Gott schlechthin König genannt wird. Namentlich in der Offenbarung Johannis ist das

βασιλεύειν ein sehr wichtiger Begriff, der den wesentlichen Inhalt der Seligkeit in sich schließt. Sowohl die in den großen Siegesepochen ausbrechenden Triumphrufe, daß nun Gott in alle Ewigkeit herrsche, als auch 22, 5 die Zusammenfassung des ewigen Glückes der Frommen in das Eine, daß sie herrschen werden in alle Ewigkeiten, zeigen, wie tief dem Verfasser die Bedrückung und Unterdrückung seines Glaubens und seiner Glaubensgenossen zu Herzen gieng, und wie völlig ihm der Begriff der Seligkeit in der Herrschaft enthalten war. Zugleich geht aber auch der enge Anschluß des Apokalyptikers an die Lehre Jesu daraus hervor; denn ob nun die Apokalypse aus den Zeitverhältnissen oder aus allgemeinen Ideen oder aus beiden zu erklären sei, ihrem Verfasser schwebte jedenfalls der Begriff des sich zur Herrschaft durchkämpfenden Reiches Gottes als der wesentliche Inhalt seiner Geschichte vor Augen.

Auch beim Apostel Paulus ist das Reich Gottes derjenige Begriff, durch welchen alle die einzelnen Momente seiner geschichtsphilosophischen Religionsbetrachtung sich zu einem Ganzen zusammenschließen; aber wir dürfen nicht behaupten, daß in seinen Schriften sich die Zusammenfassung des Einzelnen unter dieses Allgemeine mit der Durchsichtigkeit vollzogen finde, welche uns in den synoptischen Reden des Meisters entgegentritt. Er überläßt es vielmehr uns, für die Gesammterscheinung der göttlichen Gnadenveranstaltung und der den Menschen zu verschiedenen Zeiten und in wachsendem Maße bis zur Vollendung in der Ewigkeit werdenden Heilsgemeinschaft den Begriff des Reiches Gottes aufzustellen. Dazu sind wir freilich berechtiget, da der Gebrauch des zwar seltenen, aber doch vorhandenen Ausdrucks in dieser Richtung liegt, da ein andres Alles umfassendes Wort nicht vorkömmt, und da diese Verwendung des Begriffes durchaus die ursprünglich christliche ist.

Wir können uns aber der Wahrnehmung nicht verschließen, daß schon mit dieser ersten Jüngergeneration eine zwar unvermeidliche, nichts desto weniger jedoch in ihren Folgen verhängnisvolle Veräußerlichung des christlichen Gedankens sich einstellt. In dem Maße, als Begriff und Wort „Reich Gottes" im Denken und Sprechen der Jünger zurücktritt, schiebt sich Begriff und Wort

„Kirche" in den Vordergrund. Während für Jesus das Reich Gottes Alles war, wird es für die Jünger je länger desto mehr zu einer historischen Reminiscenz; während der Meister, der so vielseitige Belehrung über das Himmelreich ertheilte, nur in kärglichster Weise sich über den Begriff der Kirche ausläßt, erörtern die Jünger gerade diesen Begriff auf das Ausführlichste. Die rein geistige und den Menschen lediglich als solchen in's Auge fassende Religion Jesu wird zu einer positiven Religion. Sie ist nicht mehr die Wahrheit in den mancherlei menschlichen Gedankensystemen, das Ewige in den wechselnden Formen der Zeit, die Lauterkeit der Gesinnung und göttliche Rechtbeschaffenheit in der verschieden ausgestalteten Gesittung, das der persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewisse Gefühl in den mannigfaltigen cultischen Symbolen, sondern eine an äußerlichen Merkmalen erkennbare Gemeinschaft neben anderen Gemeinschaften. Nun kann man sagen: siehe hier, siehe dort. Die Apostel schreiben an die Heiligen und Auserwählten in bestimmten einzelnen Städten oder Landschaften, und wer diese Heiligen und Auserwählten seien, Das mag auch der Ungläubige ersehen; denn die Kirche kömmt *μετὰ παρατηρήσεως*. Sie bildet sich einen eigenen Cultus heran; sie fängt an, Bekenntnisse zu formuliren; sie gibt Vorschriften für das Leben, und in alle Dem veräußerlicht sich das Christenthum.

Im Gegensatze hiezu ist das Reich Gottes innerlicher und geistiger Natur. Die Liebe zu Gott, der Gebetsumgang mit ihm, der Glaube, das Vertrauen, die geheiligte und sich heiligende Gesinnung, die Liebe zu den Nebenmenschen, die Tugenden und die ewigen Güter — Das ist das Reich Gottes, das in Jesu Christo herbeigekommen ist. Indem sich ein Mensch den anderen in den weihevollen Stunden der Gemüthshingabe oder in den hehren Augenblicken der in Selbstverleugnung kraftvollen Pflichterfüllung offenbart, kömmt von einem Geiste zum anderen die Kunde, wer mit im Reiche Gottes sich befinde. Mit der Macht, mit der das Innere nach Aeußerung drängt, sich zu symbolisiren sucht und nach Organen strebt, treibt es auch das Reich Gottes, aus seiner Innerlichkeit herauszutreten und sich in Bekenntnis, Cultus und Verfassung zu veräußerlichen. Die Erscheinung genügt aber dem Wesen, dem Sein niemals. Unablässig webt sich der

Geist neue Kleidungen. Sie dienen eine Zeit, und dann fallen sie dahin, um als Material für neue und immer neue Hüllen wieder Verwendung zu finden. Querköpfe gefallen sich in altmodischem Schnitt; Gecken haschen nach neuen und neuesten Moden. Der Aberglaube, der mit der verweslichen Hülle getrieben wird, die Leidenschaft, die sich an die Aeußerlichkeiten heftet, können das Recht und das Bedürfnis, aus dem Inneren ein äußerlich Bestehendes zu schaffen, nicht aufheben. Im Begriff der weltlichen Existenz liegt ja das Aeußerlichsein, und so lange wir Etwas nur innerlich besitzen, ohne es äußerlich gestaltet und dargestellt zu haben, ist es uns noch ein unbotmäßiger Besitz, ein Eigenthum, über welches uns das Verfügungsrecht fehlt. Aber im Wesen der Erscheinungswelt liegt zugleich eine relative Unfähigkeit, der Aufgabe zu genügen, aus Innerem Aeußeres zu machen, das Sein zu offenbaren. Bei der Umsetzung der Kraft in Wirkung geht immer Etwas von der Kraft zu Grunde, so daß niemals der Gedanke völlig zu Worte kommen, der Wille ganz in That übergehen, das Gefühl rein sich darstellen kann. Um auf Erden weiter zu wirken und sich der Gemüther zu bemächtigen, um bei Juden und Heiden zur Herrschaft zu gelangen, mußte sich das Reich Gottes veräußerlichen und Kirche werden. Dadurch emancipirte es sich von der ausschließlichen Form des Judenthums, in der es erstickt wäre. Dadurch büßte es aber gerade auch an seiner die absolute Humanität und Universalität bedingenden Freiheit, die es in der Predigt Jesu besaß, wieder ein und wurde gezwungen, den trüben Lauf einer positiven Religion durch die Jahrhunderte hindurch zu machen. So ist das Reich Gottes nicht Dasselbe was die Kirche. Ohne das erstere wäre die letztere niemals entstanden; aber weder ist es ganz in diese ein- und in derselben aufgegangen, so daß es nur innerhalb derselben vorhanden wäre; noch auch ist die Kirche nur seine Erscheinung und äußerliche Darstellung, so daß sie nichts Anderes als Reich Gottes zum Inhalt hätte. Kirche und Reich Gottes sind vielmehr eben sowohl unzertrennlich zusammengehörende als auch fortwährend einander widerstrebende Dinge; bald überwiegt die Congruenz, bald die Differenz.

In der apostolischen Verkündigung behielt der Ausdruck „Reich

Gottes" den Begriff des Innerlichen und Geistigen, wie sämmtliche (oben angeführte) Stellen beweisen. Aber während Jesus vor Allem aus das Herbeigekommensein predigt, ist den Aposteln das Reich viel eher eine zukünftige, erst noch zu ererbende, der Hoffnung und der Geduld vorbehaltene Sache. Auch in der Predigt Jesu ist der Doppelcharakter vorhanden, das Reich schon da und doch noch erst zu erwarten. Aber Dessen gewiß, daß es in ihm, dem Prediger selbst, schon realisirt sei, besitzt er die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches. Herbeigekommen ist es, weil er selber gekommen ist; zukünftig und werdend ist es, weil die Menschen erst noch seine Jünger werden sollen. Den Aposteln fehlte dieses Selbstbewußtsein. Die Realität des Gottesreiches auf Erden lag nicht in ihrer persönlichen Beschaffenheit, sondern in ihrem Glauben an den Herrn, der nicht mehr sichtbar unter ihnen weilte, den sie zwar als die Verwirklichung des göttlichen Willens gekannt und erkannt hatten, der aber erst am Ende der Tage wieder sichtbar zu erhoffen war. So vermochten sie vom Reiche Gottes nicht das freudige Bekenntnis selbsteigenen vollkommenen und makellosen Besitzes, sondern nur das zuversichtliche Zeugnis ihrer gläubigen und unerschütterlichen Hoffnung abzulegen. Daß die Offenbarung Johannis mehrfach theils den Königscharakter Jesu hervorhebt, theils auf die Herrschaft und das Reich Christi zu reden kömmt (1, 5. 6; 5, 10; 11, 15; 19, 16; 20, 4 u. 6), ist aus dem ganzen Plan des Buches erklärlich. Aber auch in der übrigen apostolischen Literatur finden wir den Begriff der *βασιλεία* Christi nicht mehr bloß in eschatologischem Zusammenhange wie in den Synoptikern, sondern parallel gedacht mit dem Begriff des Reiches Gottes. Es ist Dies aus der ganzen Wendung, welche letzterer Begriff im apostolischen Bewußtsein nahm und nehmen mußte, leicht zu begreifen. Denn für die Jünger war thatsächlich, vermöge der Mittlerstellung Jesu, dessen Reich und Herrschaft mit dem Reich und der Herrschaft des Vaters identisch, das letztere an ersteres gebunden, das erstere immer vom Erfolg der Realisation des letzteren begleitet.

1. Kor. 15 erscheint zwar die *βασιλεία* Christi in eschatologischem Zusammenhange, und da Dies die einzige Stelle in unzweifelhaft paulinischer Schrift ist, wo der Ausdruck vorkömmt,

so möchte man noch an ein Nachwirken der durch die synoptische Tradition erhaltenen Anschauungsweise denken. Lesen wir aber die Stelle genauer, so sehen wir, daß *βασιλεία* als Bezeichnung der gesammten Mittlerstellung Christi steht. Christus muß herrschen, Das heißt: er muß seine Macht entfalten und bethätigen, er muß seine Ordnungen zum gültigen und anerkannten Gesetz machen, er muß dieselben in das Leben der Menschen einführen, bis sie Alles durchdringen. Dann wird das große Ziel der Weltschöpfung und Weltgeschichte, der Zweck alles geschöpflichen Daseins, der Pantheismus, erreicht. Das Reich Gottes, in der Schöpfung realisirt, ist das Endergebnis der Thätigkeit Christi. Damit es zu diesem Ergebnis komme, muß die *βασιλεία* Christi eine allgemeine werden. So ist das Reich Christi gewisser Maßen als Same, das Reich Gottes als Frucht gedacht. Wenn wir nun auch keine anderen Stellen finden, welche reine Parallelen hiezu sind, so darf doch auf Röm. 5, 17 hingewiesen werden, wo der Begriff des Machthabens sowohl in Bezug auf den durch den Einen in die Welt eingedrungenen Tod als auch in Bezug auf die durch den einen Erlöser zum Leben Hindurchgedrungenen und nun am Leben Theilnehmenden durch *βασιλεύειν* ausgedrückt ist.

Außerdem finden wir *βασιλεία* Christi noch in der schon oben angeführten Stelle Ephes. 5, 5: „Unzüchtige werden nicht Theil haben am Reiche Christi und Gottes", ferner Kol. 1, 13: „Gott hat uns hinübergebracht in das Reich seines lieben Sohnes" (*τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*), 2. Timoth. 4, 1: „Jesus Christus soll Lebende und Todte richten und seine Erscheinung zeigen und sein Reich", V. 18: „Der Herr wird mich retten in sein himmlisches Reich", endlich 2. Petr. 1, 11: „So wird Euch reichlich dargereicht werden der Eingang in das ewige Reich unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi." Im Hebräerbrief 1, 18 wird aus Psalm 45, 7 das Wort von dem Scepter des Reiches auf den Sohn gedeutet. Sonst begegnen wir keiner ausdrücklichen Erwähnung eines Reiches Christi.

Damit will ich aber nicht behaupten, daß die Vorstellung vom Herrscher Christus bei den Aposteln eine nur sporadisch hervorgetretene sei. Vor Allem aus führt ja schon der Name Christus auf diese Vorstellung. Eine fortwährend im Munde geführte Be-

zeichnung verliert zwar ihren Inhalt für das Bewußtsein der sie Aussprechenden, wie denn die wenigsten Christen, indem sie von Christus sprechen, ein Bewußtsein von der königlichen Würde Jesu beim Aussprechen des Wortes haben. Den Aposteln aber, deren Predigt so vorzugsweise in dem Beweise bestand, daß Jesus der Messias sei, konnte dieses Bewußtsein nicht so leicht entschwinden, und so sehen wir denn auch im Hintergrunde ihres ganzen Vorstellungskreises die Voraussetzung feststehen, daß der Erlöser nur insofern Erlöser und Heilsmittler sei und sein könne, als er von den Menschen als Herrscher über ihre Gesinnung, ihren Wandel, ihre Sitten und ihre gegenseitigen Beziehungen anerkannt werde, und mit dieser Vorstellung von einer rein geistigen Herrschaft über die Gemüther verband sich in unmerklichem Uebergang die andere Vorstellung, daß Jesu von Gott eine besondere und eigenthümliche Würde übertragen sei, die ihn im Gebiet der Geister in ähnlicher Weise über die Menschen emporhebe, wie ein König vermöge seiner Würde und seines Amtes über die Unterthanen emporragt. So wird zwar im Hebräerbrief Christus vorzüglich nach dem Typus des Priesters dargestellt; die Einführung Melchisedeks Cap. 7 jedoch, so wie die ausdrücklich hervorgehobene Vorstellung vom Sitzen des Hohenpriesters Christus zur Rechten auf dem Thron der Majestät im Himmel 8, 1 und 12, 2 beweist klar, daß Christus, weil als Hoherpriester, darum auch als König und Herrscher zu betrachten sei. Endlich gehört hieher auch der paulinische Sprachgebrauch, Christum *κύριος* zu nennen. Man könnte vielleicht bei den althergebrachten Erklärungen dieses Wortes stehen bleiben und sich damit begnügen, darin eine Uebersetzung von אֲדֹנָי zu sehen*). Das von Cremer übergangene Wort *κυριεύειν* aber, das von Paulus an äußerst bezeichnenden Stellen Röm. 14, 9; 6, 9; 7, 1 und 2. Kor. 1, 24 gebraucht wird, belehrt uns, daß er mit dem Worte Herr den Begriff des Herrschers verbunden hat, und dann führt uns dieses Wort allerdings auch auf die Vorstellung einer Herrschaft und also eines Reiches, welchem Christus den Herrnnamen, wenn nicht ausschließlich, so doch mit verdankt.

---

*) Vgl. Cremer a. a. O., S. 384.

Zwischen dem Christenthum Christi und dem Christenthum der Apostel besteht der Unterschied, daß die Religion in Christo wesentlich als persönliche Frömmigkeit erscheint, in den Aposteln hingegen schon als objektive Religion, wenn auch in subjektiver Anwendung. Nach der Lehre Jesu ist das Reich Gottes allerdings in seiner Person erschienen; aber es ist nun da als direkte Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als Einwohnen Gottes in der Menschheit, als Frömmigkeit im Schleiermacherschen Sinne, nicht als theologia im Sinne der Orthodoxie. Wenn er auch die Menschen nur vermittelst des Glaubens an ihn in dieses Reich hineinbringen oder dasselbe ihnen vermitteln konnte, so spricht er doch mit Vorliebe so, daß wir sehen, er wollte die Jünger nicht in der als bloße Durchgangsstufe nothwendigen geistigen Abhängigkeit von ihm erhalten. Erst wann auch sie in direkter, nicht mehr an seine Vermittlung gebundener Beziehung und Gemeinschaft mit Gott ständen, wäre das Reich Gottes in ihnen voll verwirklichet, und seine ganze Thätigkeit bestände demnach darin, die Menschen an sich zu fesseln, um sie dadurch wahrhaft selbständig zu machen. Dann erst sind sie Söhne Gottes, Gott ihr Vater im strengsten und eigentlichsten Sinne. In den Synoptikern herrscht die Predigt vom Gottesreiche ohne direkte Bezugnahme auf den Mittler vor, und im vierten Evangelium hält Jesus (oder der Evangelist) den Gedankengang ein, den ich so eben entwickelt habe. Nach thematisch ausgesprochenen Sätzen wie Cap. 7, 38; 8, 36 kommen Aussprüche, wie sie im hohenpriesterlichen Gebete enthalten sind, nicht mehr unvermuthet und können auch nicht mehr befremden. Aber die Reden Jesu bei Johannes haben nicht mehr das naive Gepräge der sich als herbeigekommenes Gottesreich bezeugenden und dadurch die Menschen nur einfach zum Anschluß und zur Nachfolge einladenden Predigt. Allerdings finden wir auch in synoptischer Tradition bei Jesus, und zwar je näher seinem Ausgange, desto gehäuftere Reden, welche nicht das Reich Gottes direkt, sondern vielmehr die Nothwendigkeit des Mittlers in den Vordergrund stellen, und diese Reden mehren sich und werden nachdrücklicher in dem Maße, als sich in Jesu Predigt die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens hervordrängt. Bei Johannes aber herrscht von vornherein in der Darlegung

des Verhältnisses zwischen dem Inhalt der Predigt Jesu und der Person des Predigers als Mittlers eine viel größere Planmäßigkeit vor, und was das vierte Evangelium in geschichtlicher Erzählung, das bringt Paulus als theologische Reflexion. Auch Paulus stellt als Endziel der ganzen weltgeschichtlichen Entwicklung ein Reich Gottes in Aussicht, welches nicht mehr von Christo beherrscht ist, sondern in welchem Gott Alles ist in Allen; aber für die Zeit der Entwicklung dominirt nicht der Gedanke des Reiches als solchen, sondern der Vermittlung durch den Erlöser, und während nach der synoptischen Predigt Jesu das Reich Gottes der Mittelpunkt der ganzen Religion ist, in welchem sich diese eine faßbare Gestalt gibt, tritt bei den Aposteln je länger je mehr Jesus Christus, die Bedeutung seiner Person und das System der von ihm verkündigten Lehre als objektive Religion in den Vordergrund, an die man sich bekennend und sich unterwerfend anzuschließen habe, wenn man seines ewigen Heiles gewiß werden wolle. Eine historische Nothwendigkeit trieb hiezu an; aber das Bewußtsein von dieser Art Nothwendigkeit verlor sich, je weiter von der Quelle, desto mehr in einer dogmatischen Identification von Reich Gottes und Reich Christi. Bedenken wir aber, daß sich, ebenfalls nach historischer Nothwendigkeit, das Reich Christi immer mehr in der Kirche und auf dieselbe concentrirte, so erklärt sich uns das Aufgehen der religiösen Vorstellung „Reich Gottes" in dem socialpolitischen Begriff „Kirche" vollständig. Als treibendes Princip in der geschichtlichen Entwicklung machte sich darum nicht sowohl das Reich Gottes als die Kirche im religiösen Bewußtsein sowohl der patristischen als der mittelalterlichen Welt geltend, und es bedurfte eines an Revolution anstreifenden reformatorischen Gedankens, um durch den zunächst noch an die alte Form gebundenen Begriff der unsichtbaren Kirche das ursprünglich christliche Bewußtsein von dem Reiche Gottes als dem wahren und eigentlichen Heilsgut wieder zu wecken.

Dritter Theil.

Die systematischen und praktischen Beziehungen des Dogma's von der unsichtbaren Kirche.

Dritter Theil.

Die schismatischen und häretischen Abweichungen des Dogma's von der katholischen Kirche.

Erstes Capitel.

Kirche und Reich Gottes.

Wenn wir die Berechtigung des protestantischen Dogma's von der unsichtbaren Kirche nach den protestantischen Grundsätzen selber untersuchen, so haben wir nicht bloß danach zu fragen, ob das Dogma verbotenus in der heiligen Schrift enthalten sei. Die protestantischen Orthodoxen (vgl. Baier, Theologia positiva, Proleg. cap. II, § 40 d und Riissen, Summa theologiae loc. II, § 12 mit der controversia) unterscheiden zwischen Dem, was αὐτολεξεί oder κατὰ ῥητόν, und Dem, was κατὰ διάνοιαν in der heiligen Schrift enthalten sei. Ein jeder gläubige Christ verfährt in seinen Urtheilen unbewußt nach dieser Unterscheidung und läßt sich nicht nehmen, daß Manches, was ihm als Dogma feststeht, in der heiligen Schrift sich gründe, auch wenn er es nicht totidem verbis nachweisen kann. Die Unterscheidung ist auch an sich unanfechtbar. Es kömmt nur darauf an, daß die Argumentationen und Conclusionen logisch tadellos seien. Daß wir den Ausdruck „unsichtbare Kirche" in den christlichen Religionsurkunden nicht finden, könnte uns also gegen den Begriff noch nicht einnehmen, sofern nur die mit demselben verbundene Vorstellung sich als eine schriftgemäße erhärten ließe. Wir haben also zu untersuchen, ob die exegetischen Resultate uns zur Bildung eines solchen Begriffes

auf dem dogmatischen Gebiete führen, und zu diesem Ende müssen wir das Verhältnis zwischen den beiden im Neuen Testament gegebenen Begriffen Kirche und Reich Gottes in genauere Erwägung ziehen.

I.

Die Reichsgottes-Idee und das historische Christenthum.

In dem Sinne, in welchem Jesus mit Beziehung auf sein Auftreten sagt, das Reich Gottes sei nahe herbeigekommen, war vor Jesu Erscheinung das Reich noch nicht auf Erden. Dennoch wissen nicht bloß die Propheten schon von einem Reiche Gottes; sondern es liegt auch in dessen Begriffe, daß es von Anbeginn an ist, da wir uns keine Zeit denken können, wo die Absichten Gottes gänzlich erfolglos sollten geblieben sein. Wie aber, trotz der Erfüllung der Zeiten in Christo, doch gerade durch Christum die Bitte um das Kommen des Reiches gelehrt worden ist, und also das Sein und das Nochnichtsein desselben zusammengedacht werden muß, so haben wir auch vor Christi Auftreten das Reich als gegenwärtig und zugleich als künftig zu denken. Aus der ganzen Predigt Jesu geht hervor, daß das Reich Gottes der umfassendste Begriff zur Bezeichnung der Absichten Gottes mit der Menschheit ist. Die Erscheinung des Heilandes gliedert sich also selber in den Rahmen dieses Begriffes ein und markirt nur den Wendepunkt in der Entwicklungsgeschichte; der Begriff selber aber empfängt seine Realität nicht erst durch Christum. In ähnlicher Weise, wie das Reich jetzt schon da ist, obschon es erst noch kommen soll, war es schon vor Christo auf Erden und ist doch erst in ihm nahe herbeigekommen. Die irdische Verwirklichung geht durch große Stufen, durch lange Perioden hindurch. Die erste umfaßt die ganze Zeit vor Christo, die zweite die ganze Zeit von Christo bis zum Ende der Dinge. Daß innerhalb dieser Haupteintheilung sich wieder mannigfaltige Unterabtheilungen zwanglos machen lassen, ist selbstverständlich. Es handelt sich für uns aber nicht um eine Geschichte des Reiches Gottes, sondern um die Bedeutung der

Person Jesu für dieselbe in Beziehung auf die Ausgestaltung der im Reiche zusammengefaßten Absichten Gottes mit der Menschheit, und in dieser Hinsicht müssen wir zunächst ganz allgemein sagen, daß durch Jesum ein neuer Begriff vom Reiche Gottes der Menschheit aufgeschlossen worden ist.

Das israelitische Volk dachte im Großen und Ganzen wie jedes vorchristliche Volk particularistisch; ja es gieng in seinem Particularismus noch viel weiter als die Heiden. Sah der Grieche auf die Barbaren herab, so statuirte er doch die Möglichkeit, daß die Barbaren reale Götter hätten, wenn es auch andere als die seinigen wären. Sein Nationalstolz war der unreflektirte, naive Egoismus des Menschen, der sich nur eben für besser hält als die Nebenmenschen. Der Israelite dagegen nannte die Götter der Heiden Nichtigkeiten, stellte einen allgemeinen Weltzweck auf, beschränkte denselben aber sofort auf seine eigene Nation und vindicirte dieser, indem er eine particularistische Religion behauptete, den Besitz der ausschließlichen Wahrheit. So faßte er allerdings den Begriff eines Reiches Gottes, einen Begriff, welcher nur auf monotheistischer Grundlage entstehen konnte, da er die Einzigkeit Gottes zur Voraussetzung hat; aber er faßte diesen Begriff nicht, wie er es ist, als einen universalistischen, die Menschheit als solche angehenden, nicht als einen des Schöpfers aller Dinge würdigen Zweck, sondern trug auf den Schöpfer und Allwalter die eigene Beschränktheit über. Mit diesem Begriffe konnte deßhalb ein Unbeschnittener Nichts anfangen, und wenn auch in späteren Zeiten das Judenthum missionirend der Heidenwelt gegenüber auftrat, so kam es doch nicht aus seiner egoistischen Selbstbeschränkung heraus. Es erweiterte nur sein gegen die Menschheit als solche ausschließend sich verhaltendes Ich auf Kosten der Heiden; aber es erweiterte sein religiöses Nationalbewußtsein nicht zu einem die ganze Menschheit als solche umfassenden religiösen Bewußtsein.

Jesus durchbrach diese Schranke, indem er die Religion als „Angelegenheit des Menschen" behandelte. Seine religiöse Stellung gegenüber dem Judenthum besteht gerade in dieser universalistischen Auffassung der Reichsgottes-Idee. Niemals hat die Menschheit einen größeren Fortschritt gemacht, als da ihr verkündigt wurde, sie sei Eine große Familie, Ein zusammenhangendes Reich. Der Be-

deutung des durch Jesum der Menschheit aufgeschlossenen neuen Gedankens thut es keinen Eintrag, daß auch Jesus selbst denselben nicht von Anfang an mit allen Consequenzen aussprach, daß er seine und der Jünger Thätigkeit zuerst auf das eigene Volk einschränkte, daß er nur nach und nach die universalistischen Consequenzen zog. Das Wesentliche, worauf hier Alles ankömmt, liegt darin, daß Jesus, wie wir sahen, die Reichsgottes-Idee von Anfang an ohne Rücksicht auf nationale, zeitliche oder örtliche Beschränkungen auffaßte und zum Ausdruck brachte. Während der Israelite sich bisher in erster Linie als Kind Abrahams zu betrachten gewohnt war, wurde er nun angewiesen, sich vor Allem als Mensch zu fühlen und seiner Menschlichkeit eingedenk zu sein, und wenn es auch dem Heidenthum nicht ferne gelegen hatte, diesen Maßstab an den Einzelnen anzulegen, so war in der Predigt Jesu die Menschlichkeit in so direkte Beziehung zur Einen und allein wahren Gottheit gesetzt, daß der Gedanke Jesu doch einen ganz anderen, unmittelbar religiösen und zugleich ethisch viel umfassenderen und vollkommeneren Inhalt besaß. Jesus brachte keine Veränderung der Beziehungen Gottes zu den Menschen hervor, als er mit seiner Predigt vom Himmelreich hervortrat. Wie man auch über den Erfolg des Leidens und Sterbens des Erlösers denken mag, Dies wird Niemand behaupten wollen, daß durch die Predigt Jesu Gott sich zu neuen Absichten gegenüber den Menschen, zu einem neuen Heilsplane, zu einem neuen Weltzwecke bewogen gefunden habe. Was Jesus mit seiner Predigt leistete, ist dogmatisch vor Allem unter den Begriff der Offenbarung zu subsumiren. Wir haben die Erkenntnis von einem Verhältnis gewonnen, welches abgesehen von unserem Wissen vorhanden, aber uns bis dahin in dieser vollkommenen Weise nicht zum Bewußtsein gekommen war. Nun trat Jesus auf und offenbarte uns die wahren Beziehungen Gottes zu uns, der Menschen zu Gott. Wir stehen alle in dem Verhältnisse zu Gott, daß wir als Menschen das Reich Gottes sein und darstellen sollen. Von Natur sind wir darauf angelegt; auf religiös-sittlichem Wege, also vermöge geschichtlicher Entwicklung unter Gottes Leitung und durch eigene Kraftanstrengung sollen wir dahin kommen. Die menschliche Freiheit und die göttliche Causalität in ihrem gegen-

seitigen Verhältnisse werden nicht in theoretische Erwägung gezogen und gegen einander abgewogen, ob auch dem Theoretiker Consequenzen nahe zu liegen scheinen mögen. Das außer der Controverse Liegende ist die Thatsache ethischer, also geschichtlicher Herausbildung eines gottgewollten und natürlich prädisponirten Zweckes.

Dieser Zweck hat also bestanden, lange ehe er der Menschheit durch Jesum zur Kenntnis gebracht worden ist. Wenn das Heidenthum Nichts davon wußte, so lag Dies an den Heiden und ihrem sittlichen, resp. unsittlichen Zustande. War den Juden die Einsicht noch nicht aufgegangen, so kann auch Dies keine Instanz gegen die Ursprünglichkeit des universellen Heilsplanes abgeben. Der Apostel Paulus hält sogar die Religion Jesu für etwas so Altes, daß er sie im Römer- und Galaterbriefe an die Religion Abrahams anknüpft und das Gesetz nur für zwischeneingekommen erklärt, an sich aber zwischen dem Gott wohlgefällig sein Abrahams und dem gerechtfertigt werden des an Christum gläubig Gewordenen keinen die Sache selbst betreffenden Unterschied anerkennt; denn Beides ist durch Dasselbe vermittelt, nämlich durch den Glauben. Es wird auf diese Parallele zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der Christen mehr Gewicht zu legen sein, als oftmals geschieht. Zwar die reformirte Orthodoxie hat in der Föderaltheologie die richtigen Consequenzen längst gezogen, nur leider durch die bekannten exegetischen Künste und dogmatischen Wunderlichkeiten des Föderalismus die tiefe Einsicht, durch die sie sich auszeichnet, wieder unter den Scheffel gestellt. In Wahrheit aber war sie schon zur Erkenntnis durchgedrungen, daß Abrahams Religion ihrem wesentlichen Gehalte nach nicht verschieden war und nicht verschieden sein konnte von der christlichen Religion. Auch bei den lutherischen Orthodoxen finden wir (z. B. in dem Lehrstück de verbo evangelii), wenn auch weniger ausgearbeitet, ähnliche Gedanken. Dennoch bleibt es immer noch dogmatische Aufgabe, diese Idee nach ihrer Intention im Geiste Jesu selber consequent durchzuführen, und hiezu ist vor Allem erforderlich, daß wir uns der Meinung gänzlich entschlagen, als ob das Reich Gottes seinem Begriffe nach erst durch Jesum Christum gestiftet worden wäre. **Von Jesu stammt weder das Reich Gottes**

selbst noch dessen Begriff ab, sondern nur das Bewußtsein um das Reich Gottes als des die ganze Menschheit als solche angehenden Zweckes Gottes bei Erschaffung unseres Geschlechtes.

II.

Das Reich Gottes und die ewige Seligkeit.

Eine Beschränkung des Heils auf die durch Jesu Auftreten zu Stande gekommene Religionsgenossenschaft liegt demnach nicht im Begriffe des Reiches Gottes. An sich wäre es denkbar, daß das Heil auch vor und neben, überhaupt außer der Gemeinschaft mit Jesu zu finden sei, und als Hypothese müssen wir diese Möglichkeit festhalten. Ohne sie anzuerkennen, ist es nicht bloß unmöglich, in einem mit dem Geiste Jesu selbst übereinstimmenden Sinne die Frage nach dem Schicksal der ohne Kunde von dem Evangelium Verstorbenen, sondern selbst die Frage nach dem Zusammenhange der alttestamentlichen mit der neutestamentlichen Reichsgottes-Idee zu beantworten. Wenn in einem Anderen als in Jesu die Ordnungen Gottes vollkommene Herrschaft über die Gesinnung und die Handlungen gewonnen haben, so steht er eben so gut als Verkörperung des Reiches Gottes da, wie Jesus, und wenn wir nur eine relative oder theilweise Herrschaft dieser Ordnungen vorfinden, so ist doch relativ oder theilweise der Mensch ein Angehöriger des Reiches, ob er diese Zugehörigkeit durch Jesum oder außerhalb der geschichtlichen Verbindung mit Jesu gewonnen habe.

Die kirchlichen dogmatischen Bestimmungen lauten freilich in ihrer Mehrzahl anders. Sie gehen von dem Worte des Petrus Apg. 4, 12 aus, daß in keinem Anderen als in Jesu Christo Heil sei, und behaupten demnach die ewige Verdammnis aller Heiden. Dagegen hat nun das mitleidige Gefühl der Menschheit zu allen Zeiten sich aufgelehnt und Abschwächungen der orthodoxen

Kirchenlehre versucht*). Aber von den einmal als Prämissen feststehenden Grundansichten aus ließ sich eine Milderung nicht ohne Inconsequenz durchführen. Gewöhnlich lief sie auch nur auf die Annahme einer Milderung der jenseitigen ewigen Strafen hinaus, wie Strauß a. a. O. in Bezug auf die lutherische Theologie nachweist. Die reformirte Orthodoxie lehrte ebenfalls Gradunterschiede in der jenseitigen Bestrafung der Sünder. Riissen sagt loc. XVIII, § 22, die Heiden würden juxta revelationem naturalem, die Juden juxta legalem oeconomiam und die Christen juxta revelationem gratiae gerichtet. Cum enim evangelium gentilibus revelatum non fuerit, quomodo ex verbo ipsis incognito possent judicari? Hieraus geht hervor, daß nicht die von Jesu selbst verkündigte Botschaft die absolute Norm für die Beurtheilung der Zugehörigkeit zum Gottesreiche ist, dieses vielmehr einen weiteren Kreis beschreibt als das Christenthum. An sich würde auch der Heide, welcher juxta revelationem naturalem untadelig gewesen, zum Gottesreiche gehören. Als Hypothese ist also die Seligkeit der edeln Heiden festgehalten, wenn es nämlich edle Heiden gibt. Diese conditio sine qua non ist nun freilich auch die reformirte Orthodoxie nicht sehr geneigt als eine in der Wirklichkeit vorhandene zuzugestehen. Die Relativität aber, die in die Endentscheidung hineinkömmt, sobald man einestheils die Hypothese selbst zugibt und anderntheils die auch für christlich orthodoxe Gesinnung an Gottwohlgefälligkeit anstreifende Tugend so vieler Heiden bedenkt, findet ihre Anerkennung bei Saurin, der sowohl in dem sermon sur les tourments de l'enfer**), als in dem sermon sur la suffisance de la révélation***) behauptet, die heilige Schrift lehre des Bestimmtesten eine unendliche Gradverschiedenheit der ewigen Strafen, die im Verhältnis stehe zur unendlichen Verschiedenheit der Strafwürdigkeit der Strafbaren, und Gott werde in seinem Gericht nicht bloß Rücksicht nehmen auf die Natur der geschenkten Offenbarung, sondern auch auf das dem Menschen für das Verständnis derselben gewährte Maß von

*) Vgl. Strauß, Christl. Glaubenslehre, Bd. I, S. 270 ff.
**) Nouvelle edit., Lausanne 1761, Tom. II.
***) La Haye 1730, Tom. I.

natürlichen Gaben. Von solchen Aussprüchen, die nicht etwa von einem beliebigen Prediger, sondern von dem glänzendsten Vertreter orthodox reformirter Kanzelberedtsamkeit herrühren, ist der Schritt zu einer milderen Auffassung nicht mehr groß. Auf die richtige Beantwortung der Frage nach dem Seligwerden der edeln Heiden werden wir durch die Predigt Jesu vom Gottesreiche selber geleitet. Ich darf vielleicht auf meine „Lehre von der Offenbarung", S. 112 f. verweisen, wo ich diesen Gegenstand in anderem Zusammenhange und demgemäß auch von anderen Gesichtspunkten aus zu behandeln hatte.

Der Grund, der sich einer weitherzigen Auffassung entgegenzustellen scheint, ist die Schwierigkeit, wenn den Heiden die Himmelspforten geöffnet werden, noch die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi auf Erden festzuhalten. Was brauchte es den weiten Umweg durch das Christenthum, wenn man auch außerhalb der christlichen Kirche selig werden kann?

Die Ansicht, die sich in dieser Frage kundgibt, verkennt völlig die Bedeutung des Christenthums für die Bedeutung und Entwicklung des Menschengeschlechts. Vermöge unserer geistigen Natur sind wir an geschichtlichen Fortschritt gebunden. Es kann unser Geschlecht nicht durch eine Zauberthat auf eine höhere Stufe gebracht werden; sondern aller Fortschritt vermittelt sich ethisch, also geschichtlich. Sagt nun Jemand, es komme schließlich doch Alles nur auf die ewige Seligkeit an, so verräth er damit, daß er sich die Seligkeit nicht als einen Zustand der Vollkommenheit des Geistes, sondern als einen äußerlichen Zustand des Wohlbehagens vorstellt, der ohne innere und nothwendige Beziehung zum Wesen und zu der Beschaffenheit des Geistes ist. Jesus im vierten Evangelium aber sagt 18, 3, das ewige Leben bestehe in der Erkenntnis des allein wahren Gottes und seines Gesandten. Die Seligkeit ist demnach nur der Reflex der Beschaffenheit des Geistes in dem persönlichen Selbstbewußtsein, folgt mit Nothwendigkeit aus dieser Beschaffenheit und läßt sich durchaus keinem Menschen mittheilen, welcher sie nicht als natürliche Folge seiner Beschaffenheit besitzt. Die geschichtliche Entwicklung ist deßhalb auch die einzige Form, in welcher der Mensch zum ewigen Leben zu gelangen vermag. Die Menschheit konnte nicht von Anfang

an der Vollkommenheit theilhaftig werden, da diese, auch in der Weise, wie wir sie überhaupt als mittheilbar für endliche Wesen denken können, nur geschichtlich in der Menschheit hervorzubringen war, weil sie nicht äußerlich angezaubert werden kann, sondern als Frucht der unter Gottes Leitung stehenden Entwicklung des Geschlechts hervorgehen muß. Die Seligkeit steht also in direkter Abfolge zu der Verwirklichung der Idee des Gottesreiches. So weit ein Mensch Glied des letzteren ist, d. h. die Ordnungen Gottes als des Schöpfers nicht bloß der natürlichen, sondern auch der sittlichen Welt in sich verwirklichet hat, so weit besitzt er nicht bloß Anspruch auf die Seligkeit, sondern trägt deren Samen in sich. Auf andere als auf diese Weise gelangt überhaupt ein Mensch nicht zur Seligkeit; auf diesem Wege kann ihm aber auch die Seligkeit nicht entgehen.

Nun fragt es sich freilich, ob das sittliche Ideal außerhalb der Gemeinschaft mit Christo realisirbar sei. Denn darauf kömmt schließlich unsere bisherige Begriffsentwicklung hinaus. Auf diese Frage wird aber eine allseitige Erwägung antworten, daß die einzigartige Bedeutung Jesu nicht bloß darin besteht, die Verwirklichung des Ideals ermöglicht zu haben, sondern auch darin, daß mit ihm und durch ihn der Menschheit ein vollkommeneres Bewußtsein von dem Ideale aufgegangen ist. Schon daß Jesus das menschheitliche Ideal als solches gefaßt und aus der nationalen Particularität befreit hat, macht ihn, auch auf dem Gebiete der Offenbarung, zu einem Erlöser. Der Vater in den Himmeln, der seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über die Gerechten und die Ungerechten (Mtth. 5, 45), dessen Kinder die Menschen sind, sofern sie seiner Gesinnung entsprechen, ist nicht der Vater dieses oder jenes Standes, dieses oder jenes Volkes; die Menschheit besitzt in Gott selbst, nicht mehr bloß in Abraham oder in einem Heroen der Vorzeit ihr Vorbild und ihr Ideal. „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater in den Himmeln vollkommen ist."

Im alten Bunde war die Vorschrift, heilig zu sein, weil Gott heilig ist, auch gegeben worden. 3. Mos. 11, 44 heißt es: „Ich bin der Herr Euer Gott. Darum sollt Ihr Euch heiligen, daß Ihr heilig seid; denn ich bin heilig." Aber dieses Gebot

steht ganz beiläufig als Begründung des Gebotes über den Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren, und wenn auch der gleiche Gedanke im Pentateuch mehrfach wiederkehrt (2. Mos. 19, 6. 3. Mos. 19, 2; 20, 7. 5. Mos. 7, 6; 14, 2), so ist durch den Zusammenhang doch immer die Beziehung entweder auf die levitische Reinigkeit oder auf die nationale Absonderung unverkennbar an die Hand gegeben. Die historische Wichtigkeit dieser alttestamentlichen Worte für die psychologische Möglichkeit der Bildung der Reichsgottesidee in Jesu Seele ist von vornweg zuzugeben; das Neue und Ursprüngliche in der Idee des durch Jesum verkündigten Ideals wird dadurch nicht in Frage gestellt. Es ist etwas principiell Anderes, ob ich Jemandem zumuthe, heilig zu sein wie Gott, weil er diesem bestimmten einzelnen Volke angehöre, das sich Gott auserwählt habe, oder ob ich von dem Menschen verlange vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel, weil dieser über Böse und Gute, über Gerechte und Ungerechte Vater sei. Im ersteren Falle begründe ich die Forderung durch einen Lehrsatz aus einer particularistisch gedachten Religion, im letzteren Falle durch die Voraussetzung der Religion als einer den Menschen als solchen betreffenden Angelegenheit.

Das Ideal, welches Jesus aufgestellt hat, ist deßhalb ein qualitativ von dem bisher gültigen verschiedenes. In allem Particularistischen steckt noch eine Dosis Egoismus, ein Rest, welcher nicht mitgetheilt werden will, welchen der Mensch, wenn auch seinen Stammesgenossen, so doch nicht allen Menschen zu Gute kommen lassen mag. Das von Jesu verkündigte Ideal kennt für die Sittlichkeit nur einen einzigen Maßstab: die Vollkommenheit — nur ein einziges Motiv: die uneingeschränkte Liebe. Gegenüber solcher Liebe ist auch die Heiligkeit nicht Schranke. Liebe ist ja nicht bloß das communicativum sui, sondern auch die Absicht, den Geliebten am höchsten Gut Theil nehmen zu lassen. Von einer Liebe, welche etwas Untergöttliches als Ideal aufstellt, mag es gelten, daß zwischen ihr und dem Sittengesetz ein Zwiespalt möglich sei, von der Liebe, welche Jesus verkündiget, nicht. Denn wenn uneingeschränkt Gott als Vorbild geprediget wird, so versteht es sich von selbst, daß der Mensch nicht willkürlich diese oder jene Eigenschaften bei Gott herausgreifen und sich zum Vorbild

nehmen darf, sondern daß ihm Gott nach allen seinen überhaupt in endlicher Form nachzuahmenden Eigenschaften Vorbild ist, und damit ist der Begriff des Menschen auf die höchst mögliche Stufe erhoben: der Mensch als solcher ist Ebenbild Gottes.

Hat nun Jesus dieses vollkommene Ideal aufgestellt, so werden die früheren und überhaupt die außerhalb des Christenthums vorhandenen Ideale nicht lediglich werthlos; sondern sie verhalten sich dann nur zu dem christlichen wie relative zu dem absoluten, und so verhält sich auch der Werth der außerchristlichen Tugend und Frömmigkeit zu der christlichen wie das unvollkommenere Gute zu dem vollkommeneren. Doch nur in Hinsicht auf das Ideal ist der Gegensatz durch relativ und absolut richtig bezeichnet; in Hinsicht auf Frömmigkeit und Tugend, d. h. auf Nachbildung des Ideals versirt er selber nur innerhalb des Gebietes des Relativen. Verglichen mit dem durch Jesum der Menschheit geoffenbarten Ideale befindet sich jedes frühere Ideal nur in der Annäherung und repräsentirt das Vollkommene nur unvollkommen. Daß jede Bemühung, dem Ideal nachzukommen, hinter demselben zurückbleibt, ist darin begründet, daß das Ewige innerhalb der Welt sich nur in der Form der Unendlichkeit verwirklichen kann und deßhalb jeweils in einem gegebenen Zeitmoment nur unvollständig zur Erscheinung kömmt. Also sind wir schon a priori in Bezug auf die außerchristliche Frömmigkeit in das Gebiet des Relativen versetzt. Das Nämliche gilt aber auch hinsichtlich der Annäherung christlich angeregter Frömmigkeit an das christliche Ideal.

Schon der Begriff der Annäherung schließt das Moment der Relativität in sich. Das Verhältnis zwischen dem vollkommenen Ideal und seiner Nachbildung und das Verhältnis zwischen dem unvollkommenen Ideal und dessen Nachbildung stehen in Proportion zu einander, wenn auch die eine Nachbildung an sich einen viel höheren Werth besitzt als die andere. Dadurch setzt sich eben sowohl einerseits eine fest bestimmte Gränze zwischen die außerchristliche und die christliche Frömmigkeit, als andererseits der Unterschied zwischen beiden zu einem fließenden wird. Der Christ hat eine Frömmigkeit, welche vermöge des in seinem Leben wirksamen Ideals von einem qualitativ anders bestimmten Inhalte

erfüllt ist, als die des Nichtchristen, und deßhalb weiß er sowohl seinen Glauben als seine Sitte von allem Nichtchristlichen specifisch verschieden. Er muß aber, je aufrichtiger er sich selbst, und je unbefangener er die Nichtchristen beurtheilt, um so eher seine eigene Unvollkommenheit und die relative Annäherung auch der nichtchristlichen Frömmigkeit an das absolute Ideal anerkennen, und dadurch wird sein Unterschied von den Nichtchristen wieder zu einem bloß graduellen. Was ein qualitativ Anderes ist, wenn christliche und nichtchristliche Frömmigkeit und Tugend mit einander verglichen werden, Das ist ein bloß quantitativ Anderes, so bald beide verglichen werden mit dem über beiden stehenden absoluten Ideale. In dieser verschiedenen Betrachtungsweise, die in der Natur der Sache selber liegt, ist auch die Lösung eines sonst nicht lösbaren Widerstreites zwischen zwei verschiedenen Ausdrucksweisen Jesu Christi hinsichtlich des Verhältnisses der Zeit vor ihm zu der durch ihn heraufgeführten Zeit enthalten.

Wenn Jesus von allen Himmelsgegenden Leute kommen und im Reiche zu Tische sitzen läßt, während die legitimen Reichsgenossen, die Kinder des Reiches hinausgestoßen werden, so anerkennt er die Wesensgleichheit der Religion in allen Religionsformen und setzt das über den Werth der einzelnen Erscheinungsform Entscheidende in die Wahrhaftigkeit und persönliche Vollendung. Er urtheilt so, daß Rüssens oben angeführte Unterscheidung der Normen, wonach Heiden, Juden und Christen ihren Richterspruch empfangen, ganz aus dem Geiste Jesu heraus vollzogen ist. Daneben aber finden wir Mtth. 11, 11 einen Ausspruch, welcher in ganz anderem Sinn gethan scheint. Johannes der Täufer soll der Größte sein unter allen von Weibern Geborenen; aber der Kleinste im Himmelreich sei größer als er. Also wird der Täufer nicht unter den Genossen des Himmelreichs begriffen und somit dieses selbst auf die Anhänger Jesu beschränkt. Der Ausspruch Jesu ist, weil er vielfach nicht verstanden wurde, von den Exegeten auf die mannigfaltigste Weise ausgelegt. Daß aber die in Luthers Uebersetzung liegende Erklärung die einzig richtige ist, hat Bleek*) mit überzeugenden Gründen nachgewiesen.

*) A. a. O., Bd. I, S. 450 f.

Er schreibt zum Schlusse seiner Auslegung der Stelle: „Sonach bezeichnet also der Herr hier Johannes den Täufer zwar als größer als alle bis dahin vom Weibe Geborenen, somit auch als die Patriarchen, Propheten und anderen Frommen des Alten Bundes, aber als noch der früheren Ordnung der Dinge angehörend und noch nicht der neuen, dem Reiche Gottes, und als allen Denjenigen, die dem Reiche Gottes in Wahrheit angehören, nachstehend, so geringe auch die Stufe sein mag, welche sie darin einnehmen. Mit Recht aber bemerkt Neander, wie aus diesem Ausspruche des Herrn erhelle, wie scharf Jesus den Abstand zwischen dem nur zur Vorbereitung dienenden Alten Testamente und dem Neuen bezeichnet haben würde, und wie sehr es also dem Ansehen Christi widerstreite, die von ihm geoffenbarte Wahrheit schon ganz entwickelt im Alten Testamente finden zu wollen."

Jesus setzt überall das Himmelreich in dem Sinne, in welchem es durch ihn verwirklichet wird, als etwas Neues dem Alten Bunde gegenüber. Das Vollkommene ist Das, was es ist, nicht durch ein Mehr oder Minder, sondern durch die Unfähigkeit alles Dessen, was nicht vollkommen ist, mit dem Vollkommenen den Vergleich auszuhalten. Ein Superlativ steht tief unter dem einfachen Positiv der Vollkommenheit. Allerdings ist es Jesus allein, der diesen absoluten Positiv realisirt; aber Jesus ist sich auch bewußt, nicht allein zu stehen und nur als ein neues Gesetz der Menschheit als Richter gegenüberzutreten. Er weiß in seinem Evangelium ein belebendes neues Princip enthalten, das in den Herzen seiner Gläubigen ein Neues hervorzubringen vermöge.

So spricht er sich in den Gleichnissen vom Reiche Gottes Mtth. 13 und Mrc. 4 aus, wenn er dasselbe mit dem Senfkorn, dem Sauerteig, dem Samen, der ohne Zuthun wächst, und mit der köstlichen, vor Allem begehrenswerthen Perle vergleicht. In dieser Hinsicht also bringt der Mensch, welcher das Himmelreich annimmt, in eine Gemeinschaft ein, welche ihn in eine wesentlich neue Stellung zu Gott bringt, weil sie eine principiell neue ist. Es macht hiebei Nichts aus, daß nur Jesus der Vollkommene ist, die Gläubigen aber noch unvollkommen bleiben und bloß aus einem schlechteren Positiv zu einem besseren Comparativ übergehen. Das eingepflanzte, durch den Glauben angeeignete

neue Princip birgt eine allmälig das Entgegenstehende überwindende, theils verzehrende, theils heiligende Kraft in sich, wie das gesäuerte Brot ganz durchsäuert, nicht mehr bloß süßer Teig oder süßer Teig neben Sauerteig ist. Wo dieses neue Princip Wurzel geschlagen hat, da ist der Mensch in einen von seinem früheren wesentlich verschiedenen Zustand übergetreten, und wer nun diesem neuen Zustande angehört, ist, wenn er auch mit seinen nunmehrigen Genossen verglichen als der Kleinste bezeichnet werden muß, dennoch größer als der Größte außerhalb dieses neuen Zustandes.

Nicht der persönliche Werth, der von der Proportion zwischen dem Streben nach Vollkommenheit und der Einsicht in das Wesen derselben abhängt, macht diesen *μικρότερος* größer als die draußen Stehenden; sondern das unabhängig von dem erst nachträglich auf die Predigt hin gläubig Gewordenen in die Welt eingeführte neue Princip, das sowohl eine neue Erkenntnis hervorbringt, als auch sich als belebende Kraft äußert, hat den Gläubigen in eine höhere sittliche und religiöse Sphäre hinaufgerückt. Wenn zu Tyrus und Sidon die Predigt vom Reiche verkündiget worden wäre, so hätte es auch dort solche Gläubige gegeben. Ohne Buße, also ohne Bethätigung sittlicher Gesinnung, dringt Niemand in das Reich ein, und mit Gewalt muß ein Jeder dasselbe an sich reißen. Selbst der *μικρότερος* im Reiche wäre gar nicht als im Reich befindlich zu denken, wenn es ihm völlig an religiöser und sittlicher Gesinnung gebräche. Das Reich als Verwirklichung der sittlichen Ordnungen Gottes ist undenkbar in einem Menschen, welcher sittlicher Gesinnung bar ist. Aber gerade das sittliche Streben, das, mag es auch noch so verkehrt und noch so intermittirend sein, doch die unerläßliche Bedingung des Eintrittes in das Himmelreich ist, bringt die in dem Reiche Befindlichen und die vor Christi Zeit zu den Frommen zu Zählenden wieder in eine Gemeinschaft zusammen. Was die Bedingung einer Wirkung ist, Das muß in irgend einer Weise schon vor dem Eintritte der letzteren vorhanden gewesen sein; sonst hätte ja die Wirkung nicht eintreten können. Nun kann allerdings das Eintreten der Wirkung noch außer dieser einen an andere Bedingungen geknüpft sein, und Dies ist in Hinsicht auf das Himmelreich der Fall, da die Predigt des Evangeliums mit erforderlich ist. Aber der subjektive Werth

der Menschen ist nicht durch die Anhörung einer ohne ihr Zuthun zu haltenden Predigt bedingt, und von manchem vor Christo Verstorbenen muß die Hypothese gelten, daß, wenn derselbe die Predigt hätte vernehmen können, er auch gewiß das Himmelreich würde an sich gerissen haben. Diese Hypothese stellt Jesus in seinem Worte über Tyrus und Sidon und über Sodom auf. Will man nun daraus nur auf eine Milderung der ewigen Qualen schließen, so wäre der Schluß berechtigt, wenn die Rede Jesu sich auf die Mtth. 11, 21—24 berichteten Aussprüche beschränkte; da wir aber auch seine Worte ebend. 12, 41 f. über Ninive und die Königin von Mittag haben, wo kein unbefangener Exeget ein Verdammungsurtheil über diese Heiden wird herauslesen, so müssen wir als seine Ansicht nicht bloß die Milderung der jenseitigen Pein für die „edlen Heiden", sondern eine Zugehörigkeit derselben zur Zahl der Seligwerdenden des Entschiedensten anerkennen, und diese Zugehörigkeit können wir nach Berücksichtigung der übrigen von Jesu uns überlieferten Aussprüche, nur darin begründet finden, daß Jesus den Endentscheid über das ewige Heil nicht von dem objektiv vorhandenen Ideal, sondern von der subjektiven Beschaffenheit des nach Verwirklichung des Ideals Strebenden abhängig dachte.

Wie sich die Discrepanz zwischen der vorchristlichen und der christlichen Frömmigkeit ausgleiche, darüber sind keine bestimmten Aussprüche Jesu vorhanden. Das verbindende Moment liegt aber in der Natur des Himmelreiches als Verwirklichung der sittlichen Ordnungen Gottes, die auch auf den verschiedenen Stufen, welche sie durchläuft, ihrem Wesen nach sich selbst gleich ist. Betrachten wir die verschiedenen Aussprüche Jesu jeden für sich, ohne dieses verbindende Moment in Anschlag zu bringen, so widersprechen sie sich; wenden wir aber denjenigen Begriff, welcher sich auch sonst als der Alles beherrschende in der Predigt Jesu erwiesen hat, zur Erklärung dieser Stellen an, so lassen sie sich in Harmonie bringen. Es stellt sich uns deßhalb die Frage zur Entscheidung, ob es wissenschaftlicher sei, in diesem Falle Jesu des Widerspruches mit sich selber zu zeihen, resp. den einen oder den anderen Ausspruch für unhistorisch zu erklären, oder anzunehmen, daß Jesus in seinem Gedankensystem, des verbindenden Begriffes bewußt, unbekümmert um die theoretische Ausgleichung, nun diese, nun jene Betrachtungs-

weise einseitig habe in den Vordergrund treten lassen. Für mich steht es außer Zweifel, daß Jesus das Letztere gethan hat und daß seine Aussprüche nur dem oberflächlichen Urtheile, aber nicht einer tiefer in den Gedankenzusammenhang eingehenden Betrachtung als unter sich unvereinbare sich ergeben.

Die Ansicht, welche nur den Frommen des biblischen Offenbarungsgebietes die Seligkeit aufschließt, ist nach alle Dem unfähig, die Worte Jesu in innere Uebereinstimmung mit sich selber zu bringen. Sie vermag nicht einmal nach ihren eigenen Voraussetzungen dem Täufer den Himmel zu öffnen; will sie aber die alttestamentlichen Frommen in das Paradies hineinlassen, so erlöst sie wider Willen auch die edeln Heiden aus der Hölle, und dann ist es um die Ausschließlichkeit des Heils für die christliche Kirche gethan. Dann ist die christliche Religion nicht auf die christliche Kirche beschränkt; sondern es gibt Christen auch außerhalb des historischen Christenthums.

Das Paradoxe an diesem Ausdrucke darf nicht stören. Aus der katholischen Kirche und deren Gedankenkreise ist auch in die protestantische Orthodoxie die Meinung übergegangen, zwar nicht alle innerhalb der Kirche Vorhandenen würden selig, aber sicher auch kein außerhalb des sichtbaren Verbandes Verstorbener. Die Protestanten erweiterten den Begriff der Kirche, indem sie auch manche Häretiker, vor Allem sich selber, in die Gemeinschaft der einen katholischen Kirche einschlossen; die Zwinglische Weitherzigkeit gegen die edeln Heiden jedoch wurde selbst von den Reformirten nach und nach mit dem Mantel der Vergessenheit zugedeckt. Allein in die Länge läßt sich das Zugeständnis, daß nicht alle Katholiken selig werden, nicht mit der Beschränkung des Heils auf die katholische Kirche vereinen. *Werden nicht alle in der Kirche Befindlichen selig, so ist mit größter Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen, daß auch nicht alle selig Werdenden innerhalb der Gränzen der katholischen Kirche sich befinden*, immerhin vorausgesetzt, daß in beiden Fällen unter der katholischen Kirche die auf Erden befindliche Gemeinschaft, wenigstens die Gemeinschaft Solcher verstanden werde, welche einmal auf Erden innerhalb dieser Genossenschaft sich befunden haben und durch die Gnadenmittel in die Mitgliedschaft

eingetreten sind. Jesus hat nicht die Kirche gepredigt, sondern das Reich Gottes. Auch dieses ist von ihm als durch seine Ankunft auf Erden erst vollkommen verwirklichet dargestellt. Aber Jesus fand Mtth. 9, 37 schon bei seiner Ankunft die Aerndte groß und wünschte sich nicht erst Material zur Gründung eines Himmelreichs, sondern mehr Arbeiter, um die übergroße Aerndte einzuheimsen. Das, woraus eine christliche Kirche entstehen konnte, war eher da als diese selbst. Außerhalb derselben reifte also schon die Saat des Himmelreiches heran, und wenn auch noch so tief greifende Unterschiede zwischen den an Christum gläubig Gewordenen und den außer der Gemeinschaft mit Christo Stehenden vorhanden sind, so gibt es doch eine Gemeinschaft, zu welcher die wahrhaft Frommen vor Christo eben so wohl gehören als die christlich Frommen, und diese Gemeinschaft ist bestimmt, das Reich der Himmel zu ererben.

Von großer Bedeutung ist es, daß wir uns des transcendenten Charakters des Himmelreiches erinnern. Zur Immanenz bestimmt und in Jesu immanent geworden, damit es nun mit seiner Immanenz innerhalb des Menschengeschlechtes Fortschritte mache, ist es an sich und seinem Ursprunge nach transcendent.

So kömmt es, daß mehrfach von einem Ererben des Himmelreiches, also von einer Aneignung desselben wie eines vorerst dem Menschen fremd und äußerlich Gegenüberstehenden gesprochen wird. So sonderbar es klingt, so ist es doch nichts desto weniger wahr, daß das Himmelreich als ein Immanentes dem Menschen zunächst ein fremdes und äußerliches Ding, als ein ursprünglich in seiner Natur angelegtes Ding also etwas Transcendentes ist. Man bezieht das Immanente gemeinhin auf das Angeborene, vergißt aber dabei, daß jede Realität auf Erden die Folge eines geschichtlichen, d. h. in Raum und Zeit verlaufenden Processes ist. Alles Unräumliche und Unzeitliche ist für den Menschen auch etwas Unwirkliches. So viel sollte man vom Materialismus gelernt haben, daß für den Menschen, mindestens bewußter Weise, Nichts existirt, was nicht räumlich und zeitlich existirt. Darum muß Alles, was für uns da ist, irgend wo und irgend wann begonnen haben für uns zu sein. Es kann möglicher Weise für sich von Ewigkeit her

sein; für uns ist es erst, wenn es räumlich und zeitlich ist. Wenn wir demnach vom Himmelreich sagen, es sei uns immanent, so hat diese Aussage einen höheren Werth als den der bloßen Phrase erst dann, wann das Himmelreich durch geschichtlichen Proceß, der niemals außer Raum und Zeit stattfindet, uns zum Bewußtsein gekommen ist. Wir können für dasselbe bestimmt sein und sind auch alle als Menschen so angelegt, daß das Himmelreich die Verwirklichung unserer Bestimmung ist. Wir können ferner in der Entwicklung begriffen sein, welche zu ihrem natürlichen Ziele das Himmelreich hat, und wir sind auch alle insoweit, als wir uns in sittlicher Richtung befinden, in dieser Entwicklung begriffen. Aber das Himmelreich selber ist erst dann für uns realisirt, wann es an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit in die Geschichte der Menschheit eingetreten, d. h. wann es in einem einzelnen Menschen realisirt ist und wann wir durch persönliche Lebensgemeinschaft in geistige und persönliche Verbindung mit diesem Menschen getreten sind. Immanent ist es uns erst dann geworden; zuvor war es, nicht bloß obschon, sondern weil unsere Bestimmung, auch nur ein für uns Transcendentes. Die Möglichkeit aber, dieses Transcendente in ein Immanentes zu verwandeln, liegt in dem religiös bestimmten ethischen Verhalten, und wo der Mensch diese religiös-sittliche Richtung einhält, da gehört er zu Denen, welchen das Reich Gottes von Gott verordnet ist.

Darum gehören die Frommen aller Zeiten dem Himmelreiche an, wenn dasselbe auch erst durch Jesum auf Erden gekommen ist. Nicht die jenseitige Seligkeit ist auf die Bekenner des von Jesu verkündigten Evangeliums beschränkt, sondern die Frucht des ganzen Wirkens und Leidens, Lebens und Sterbens des Erlösers auf Erden, mit der vollen und freudigen Gewißheit des Versöhntseins mit Gott. Jesus hat den Seinen das Himmelreich gebracht; er hat es nicht bereitet, erst gemacht oder auf seine Jünger beschränkt, sondern diesen gebracht, so daß diese allein auf Erden die Zuversicht des Besitzes genießen. Das Himmelreich aber ist nicht die von der persönlichen Vollendung losgetrennt gedachte Glückseligkeit, sondern die Verwirklichung der Ordnungen Gottes

im Menschen, und nur insofern als mit dieser Verwirklichung die Glückseligkeit unablösbar verbunden vorgestellt wird, liegt im Begriffe des Himmelreiches auch der Begriff der Glückseligkeit enthalten. Bei unvollkommener Darstellung oder im Zusammensein mit der sündhaften Welt kann aber auch das Himmelreich der entsprechenden Glückseligkeit entbehren und dennoch vorhanden sein. Das zu seinem Wesen gehörende Vertrauen auf Gott als den Inbegriff von Allmacht, Liebe und Gerechtigkeit wird einen Ausgleich der Disharmonie zwischen Tugend und Glück, Glauben und Belohnung, Frömmigkeit und Seligkeit unaufhörlich postuliren; es wird sich aber auch durch die noch vorhandene Disharmonie nicht irre machen lassen und in diesem Vertrauen idealer Weise die Seligkeit vorausgenießen, trotzdem es sich gleichzeitig recht unglücklich in dieser Welt fühlen kann. Die Heilsgewißheit aber bleibt an die Gewißheit der Realisation des Himmelreiches gebunden*) und ist deßhalb das specifische Ergebnis der christlichen als der auf Jesum Christum zurückgehenden Frömmigkeit, die zwar in allem ehrlichen Ringen und Streben außerchristlicher frommer Gesinnung ein ihr selber Verwandtes erkennt, das zur gleichen Gattung, wie sie selber gehört, die aber dennoch zwischen ihr und allem Außerchristlichen wie zwischen Erfüllung und Anbahnung unterscheidet.

Demgemäß stellt sich für uns nach Anhörung der Schriftzeugnisse der Sachverhalt so: I n d e m S i n n e, i n w e l c h e m J e s u s d a s G o t t e s r e i c h a l s i r d i s c h r e a l i s i r t e s v e r k ü n d i g e t, i s t e s n u r i n J e s u u n d d u r c h J e s u m v o r h a n d e n, u n d j e d e G e m e i n s c h a f t m i t d i e s e m R e i c h e i s t g e b u n d e n a n d i e G e m e i n s c h a f t m i t J e s u. D i e S e l i g k e i t a b e r, a l s d i e i n d e r E r r e i c h u n g d e s D a s e i n s z w e c k e s v e r m ö g e d e r r e l i g i ö s - s i t t l i c h e n E n t w i c k l u n g e r l a n g t e B e f r i e d i g u n g d e s g e i s t i g e n L e b e n s, i s t n u r i n s o f e r n a n d i e

*) Der Tod Jesu ist und bleibt deßhalb das Mittel der Versöhnung und Rechtfertigung, die Auferstehung Jesu das Unterpfand des ewigen Lebens. Für Den, der nach der Seligkeit hungert und dürstet, ändert sich der Heilsweg nicht, wenn auch die Folgen des s c h u l d l o s e n Verharrens außerhalb des historischen Christenthums andere sind, als die Orthodoxie annahm.

Gemeinschaft mit Jesu gebunden, als diese innerhalb der irdischen Entwicklung des menschlichen Geschlechtes die geschichtliche Bedingung der Vollkommenheit und Siegesgewißheit alles außerhalb ihres Kreises nur unsicheren und mangelhaften religiös-sittlichen Strebens und Kämpfens ist. Ein kategorisches Urtheil über den Ausschluß von der Seligkeit läßt sich überhaupt nicht gewinnen, sondern nur ein hypothetisches für den Fall, daß Jemand und so lange Jemand die Gemeinschaft mit dem religiös bestimmten sittlichen Leben Jesu zurückweist.

III.

Die der Kirche eigenthümliche Heilsvermittlung.

Auf diese schriftgemäße Erkenntnis haben wir nun auch unsere Entscheidung der Frage zu gründen, ob wir durch die Kirche erst Zutritt zum Reich Gottes erlangen, oder ob wir als dem letzteren angehörend die erstere hervorbringen.

Es ist aus Obigem klar, daß wir ein Reich Gottes vor dem Reiche Gottes statuiren, d. h. daß wir eine Anbahnung der Verwirklichung von Gottes Ordnungen unter den Menschen vor der vollen Verwirklichung annehmen müssen. Ebenso gewiß ist aber auch, daß das Reich Gottes, nachdem Jesus Christus gekommen ist, nicht mehr auf die στοιχεῖα beschränkt bleiben kann, in welchen es sich früher die Realisation anbahnte. Ein Jeder, welcher jetzt lebt und innerhalb des christlichen Ideenkreises aufgewachsen ist, steht dem Reiche Gottes ganz anders gegenüber, als wer vor Jesu auf der Welt lebte. Die Gemeinschaft, welche von Jesu ausgegangen ist, vermittelt die Gemeinschaft mit dem in Jesu realisirten Ideale nicht deßhalb, weil sie überhaupt als solche vorhanden ist, sondern sofern in ihr dieses Ideal lebendig reproducirt wird, und soweit als dasselbe in ihr lebt, ist sie selber fähig, zur Mittlerin des in Christo erschienenen Heiles zu dienen.

Danach wird, je breiteren Raum sie mit ihren Sitten und Ansichten in der Welt einnimmt, jede Verbindung mit Christo und dem in Christo realisirten Ideal um so ausschließlicher an ihre Vermittlung geknüpft sein. Aber diese Vermittelung findet nicht durch sie als Gemeinschaft, sondern durch sie als lebendige Reproduktion des in Christo typisch erschienenen und in allem Guten und Frommen von Anbeginn der Welt an vorbereiteten und wenigstens theilweise realisirten Reiche Gottes statt. Je mehr nun das christliche Leben, d. h. diese immer neu sich erzeugende Reproduktion des Reiches Gottes an die Kirche als geschlossene Gemeinschaft der Gläubigen gebunden ist, desto ausschließlicher ist Jeder, welcher innerhalb der durch das Christenthum beherrschten Culturentwicklung steht, um seiner Seelen Seligkeit willen auf die Kirche verwiesen. An sich aber ist die Seligkeit nicht an die Kirche gebunden; sondern diese hat nur die Nothwendigkeit der Geschichte, nicht die Nothwendigkeit der Idee für sich.

Es läßt sich ein Zustand denken, wo das Christenthum nicht mehr die Form der Kirche hat, und dann ist auch das Reich Gottes nicht mehr kirchlich. So lange aber die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Christo in der von dem Christenthum beherrschten Culturentwicklung sich nicht außerhalb der Kirche zu halten vermag, ist die Kirche die Mutter des Reiches Gottes, und so weit als die Kunde von Christo reicht, ist ein Zurückweichen von der persönlichen Gemeinschaft mit Christo auch nichts Anderes als ein Zurücktreten von dem Reiche Gottes, da es nur ein Zurücksinken sein kann auf eine niedrigere Stufe der Verwirklichung von Gottes Ordnungen, was undenkbar ist ohne böses Gewissen und ohne Einbuße an dem beseligenden Gefühl der Gottwohlgefälligkeit und Gotteskindschaft. So besitzt allerdings die Kirche ein Anrecht auf den Titel der Vermittlerin des Reiches Gottes an die innerhalb der christlichen Culturentwicklung stehende Menschheit, und die Enthaltung von kirchlicher Gemeinschaft käme dermalen noch einem absichtlichen Fernbleiben von der Gemeinschaft mit Christo gleich, ob diese Enthaltung nun aus dogmatisch-sektirerischen oder aus liberal-indifferentistischen Gründen erfolge.

Ich gehe hier von demjenigen Begriff der Kirche aus, welcher sich uns oben durch die exegetischen Untersuchungen ergeben hat.

Wenn ein römischer Katholik von der Kirche redet, so versteht er darunter lediglich die unter dem römischen Pontifex stehende Religionsgemeinschaft; spricht dagegen ein Protestant von der Kirche, ohne nähere Bestimmungen beizufügen, so liegt es am Nächsten, an den vagen Begriff der unsichtbaren Kirche zu denken. Nach der neutestamentlichen, näher altapostolischen Bedeutung des Wortes ist unter demselben nicht etwa eine nur den Augen des Glaubens wahrnehmbare, sondern eine solche Gemeinschaft zu verstehen, welche Jedermann als Gemeinschaft von Christgläubigen im Unterschiede von jüdischer oder heidnischer oder mohammedanischer Religionsgenossenschaft erkennbar ist, welche sich selber als durch die Erscheinung Jesu in's Leben gerufen weiß und welche als ein von dem Staate zwar nicht nothwendig getrenntes, wohl aber von demselben unterschiedenes Institut der Pflege des religiösen Sinnes dient. So lange Verfassungs- oder Lehrstreitigkeiten noch kein Schisma hervorgerufen hatten, konnte, auch wenn die Kirchen verschiedener Ortschaften oder Landschaften in keinem organisirten Zusammenhange mit einander standen, doch von einer Kirche schlechthin gesprochen werden, da es an jedem einzelnen Orte eine Kirche und trotzdem an allen Orten zusammen auch nur Eine Kirche gab. Man konnte den Ausdruck, ohne den Begriff zu ändern, in engerem und weiterem Sinne anwenden, wie es Paulus in seinen Briefen gethan hat. Als aber Schismen ausbrachen und die Kirchen der verschiedenen Orte oder Landschaften in Verfassung oder Lehre oder in Beidem zugleich sich von einander schieden, fieng auch der Streit darüber an, welche Kirche sich des Namens mit Recht bediene, und im Kampfe mit den ausgeschiedenen oder auszuscheidenden Sekten bildete sich sowohl Lehre als Verfassung fester aus.

Schon die Trennung zwischen Rom und Konstantinopel ließ es nicht mehr zu, bloß von einer Kirche und mehreren Sekten zu sprechen; es war eine occidentalische und eine orientalische Kirche vorhanden, mochten sie sich auch gegenseitig als schismatische bezeichnen. Seit der Reformation aber ist die occidentalische Kirche selber in mehrere Gemeinschaften gespalten, und nun existirt nicht

bloß im Orient eine anders geartete Kirche als im Occident, sondern an einem und demselben Ort können verschiedene durch Lehre, Cultus und Verfassung sich von einander unterscheidende Religionsgemeinschaften vorhanden sein, welche alle von der apostolischen Kirche abzustammen behaupten, alle auf den Kirchennamen Anspruch erheben und alle einander gegenseitig den Besitz des echten Ringes abstreiten. Je mehr die Verkehrsverhältnisse die Nationen durch einander würfeln, und je weiter die Individualisation fortschreitet, desto bunter wird die Kirchenkarte. Wir haben ja schon nicht mehr bloß zu reformirt und lutherisch außer den von den Protestanten als Sekten bezeichneten Genossenschaften unirt; sondern auch die römisch-katholische Kirche hat neben dem großen vaticanisch ausgewachsenen Stamme einen altkatholischen Absenker getrieben. So ist die eine Kirche in eine ganze Menge von verschiedenen Einzelkirchen auseinandergegangen, und diese alle meine ich, wenn ich kurzweg von der Kirche spreche.

Der Ausdruck wird aber nicht etwa gebraucht, um damit die in den einzelnen Genossenschaften vorhandene Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche anzudeuten; sondern im Gegentheil diese Genossenschaften alle heißen deßhalb Kirche, weil sie sichtbare Gemeinschaften sind und weil in ihnen der auf äußere Darstellung in einer organisch gegliederten Gemeinschaft ausgehende religiöse Trieb seine relative Befriedigung gefunden hat. Dasjenige, wodurch alle diese Genossenschaften das Anrecht auf die Bezeichnung Kirche erhalten, ist mit Nichten der größere oder geringere Werth ihrer Lehre oder ihrer Verfassung oder ihres Gottesdienstes, sondern der historische Zusammenhang, in welchem sie mit der in Christo in die Weltgeschichte eingetretenen Religion stehen, und die sociale Form, welche sowohl die einzelnen Glieder unter einander verbindet, als auch die ganze Genossenschaft von anderen Genossenschaften auf eine Jedermann erkennbare Weise unterscheidet. Würde es die Augen des Glaubens bedürfen, um eine Genossenschaft als solche zu erkennen, so könnte sie möglicher Weise eine sehr christliche sein, aber Kirche wäre sie nicht mehr. Die Gesammtheit Derer, welche in allen diesen verschiedenen einzelnen Kirchen zusammen die Gottwohlgefälligen sind, bildet gewiß im höchsten Maße eine christliche, ja die christliche Gemeinschaft κατ᾽ ἐξοχήν. Ich

bestreite aber, auf den altapostolischen Sprachgebrauch gestützt, gerade dieser Gemeinschaft den Kirchennamen und spare diesen für die in die Erscheinung tretenden, sichtbaren Genossenschaften auf.

Sage ich also die Kirche, ohne eine nähere Bestimmung hinzuzufügen, so wird das Wort ähnlich gebraucht, wie wenn der Jurist von dem Staate spricht, den sich kein Jurist als einen unsichtbaren denkt, auch wenn er recht wohl weiß, daß ein abstractum als solches ein bloßer Begriff und darum ein Gedankending ist. Reales Dasein besitzt der Staat nur in den Einzelstaaten, und wenn wir uns den feindseligen Gegensatz der Rassen, Stämme und Nationen ganz hinwegdenken und die Menschheit in einem einzigen Staate lebend träumen, so ist der Staat wiederum etwas in Sichtbarem Bestehendes, und nur der Begriff vom Staat ist ein Gedankending und eine Abstraktion. Die ganz abstrakte Bezeichnung Staat wird aber immer den Sinn haben, daß nur dann Etwas so heißen könne, wenn es in der Welt der Sichtbarkeit vorhanden und Jedermann an bestimmten Institutionen und Merkmalen erkennbar geworden ist. So hat auch die Kirche ihre Realität nicht in der Verbindung der gläubigen Seelen mit dem verklärten Haupte der Gemeinde, sondern in den einzelnen, Jedermann wahrnehmbaren Kirchen und ist im Unterschiede von den concreten Einzelkirchen eine bloße Abstraktion.

Die katholische Anschauung hat das sociale Moment und den Begriff der Sichtbarkeit festgehalten, aber die rein dogmatische Bestimmung des ausschließlichen Heilsbesitzes damit verbunden. Es war im Geiste Jesu Christi gedacht, daß der Protestantismus diese beiden durch den Katholicismus zusammengezwungenen Ideen als zwei nicht an sich nothwendig zusammengehörende trennte; aber unhistorisch war es, daß jeder der beiden die Bezeichnung Kirche verbleiben sollte. Begieng der Katholicismus ein dogmatisches Unrecht, das die schwersten praktischen Folgen für die Gewissen nach sich zog, so verfehlte sich dagegen der Protestantismus mit seinem rationalistischen Wesen, das in Luther wie in Zwingli nur von der Voreingenommenheit verkannt werden kann, gegen die Geschichte und richtete dadurch eine fast unheilbare Verwirrung in Bezug auf die gesellschaftliche Organisirung des Christenthums an. Mit Palliativen kann nicht geholfen werden. So lange der dog-

matische Sauerteig des Katholicismus nicht gründlich weggeschafft ist, wird es mit dem protestantischen Kirchenbegriff nicht gehen. Unsere wahrhaft evangelische Position ist der Satz, daß, wie immer auch die Heilsvermittlung an den Menschen gelangt sein möge, die ewige Seligkeit doch nur durch die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes bedingt sei, die äußere Gemeinschaft der Kirche also immer nur geschichtliche Vermittlung, nicht bewirkende Ursache des Heiles sein könne. Aus dieser Position fließt die protestantische, gegen den Katholicismus gerichtete Negation der Kirche als der Institution, außerhalb welcher kein Heil sei. Hiemit ist aber nicht bloß die Möglichkeit gegeben, daß Gott auch noch andere Kinder habe, welche nicht innerhalb der Kirche stehen und doch zu seinem Reiche gehören; sondern es ist auch der Ausbau und die Ausdehnung der Kirche als einer organisirten, sichtbaren Genossenschaft zu immer vollkommenerer Darstellung des Reiches Gottes in dieser Welt der Gesammtheit aller an Christum gläubig Gewordenen zur Pflicht gemacht und der geschichtliche Werth der Kirche als Heilsanstalt gegen Uebertreibung und gegen Unterschätzung sicher gestellt.

Was den Begriff und den Ausdruck „unsichtbare Kirche" so vielen Protestanten so besonders theuer gemacht hat, ist das Bedürfnis der Liebe, auch in anderen Religionsparteien Kinder Gottes zu wissen, die Schranken der Confessionen zu durchbrechen und allen Denen, welche den Herrn Jesum lieb haben, im Geiste die Bruderhand reichen zu können. Dieses Bedürfnis hat man nicht bloß hinsichtlich der verschiedenen fremden Confessionskirchen, sondern auch innerhalb der eigenen Kirche selbst gegenüber den streitenden Parteien. Man tröstet sich des Gedankens, daß hinter den Scheidewänden der dogmatischen Formeln und des Schulgezänkes eine dem Herrn wohl bekannte, wenn auch unseren blöden Augen verborgene unsichtbare Gemeinde stehe, und in diesem Glauben findet man Freudigkeit, auf Hoffnung hin zu lieben und auch beim Gegner das Beste vorauszusetzen. Dieser Glaube, diese Hoffnung und diese Liebe stehen aber doch mit den dogmatischen Voraussetzungen in Widerspruch. Indem man auch für jene un-

sichtbare Gemeinschaft den Namen der Kirche gebrauchte, trug man unbewußt auch auf sie Merkmale über, welche ihren Halt doch nur in einer sichtbaren Gesellschaft haben können. Ein gewisses Bekenntnis, gewisse Gnadenmittel, gewisse Cultusübungen werden ausgesprochener oder unausgesprochener Weise doch immer auch von den Mitgliedern der unsichtbaren Kirche verlangt. So entstehen die Vexationsfragen nach dem Verhältnis der ungetauft oder der vor den Jahren des Verstandes verstorbenen Kinder, der Katechumenen und der zeitweise Excommunicirten zur Kirche. Und weiter erhebt sich die Frage, ob die Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche überhaupt an den Gebrauch der Gnadenmittel gebunden, ja ob sie nicht durch den Verbleib in dieser oder jener sichtbaren Kirche unmöglich gemacht sei. Denn wenn ich als Lutheraner in dem reformirten Abendmahl überhaupt kein Sacrament erkenne oder als Reformirter in der Messe einen vermaledeiten Götzendienst erblicke, so kann es nur im Widerspruche mit meiner sonstigen Dogmatik geschehen, daß ich dennoch als Lutheraner in der reformirten, als Reformirter in der papistischen Kirche Kinder Gottes glaube. Ich müßte dieselben denn als unwissentlich Irrende ansehen, und damit bin ich schon wieder im Streit mit der Lehre von den Fundamentalartikeln ersten Ranges, qui salva fide ac salute non solum non negari sed nec ignorari possunt, und wenn ich so weitherzig wäre, diese und jene Artikel nur zu den Fundamentalartikeln zweiten Ranges zu zählen, qui licet ignorari possunt salvo salutis fudamento, negari tamen salvo illo non possint, so müßte ich entweder, um die Irrenden doch innerhalb ihrer Kirche selig werden zu lassen, mich vor Nichts so sehr hüten, als sie mit der Wahrheit bekannt zu machen; oder, sobald sie dieselbe kennen und doch auf ihrem Irrthum beharren, so ist mir die Möglichkeit abgeschnitten, an ihre Seligkeit zu glauben, und so geht mir jedenfalls gerade Dasjenige verloren, um dessen willen mir die Lehre von der unsichtbaren Kirche theuer geworden ist: ich kann also an das Seligwerden außerhalb des coetus meiner eigenen Bekenntnisgenossen nur im Widerspruch mit den dogmatischen Voraussetzungen meiner Kirche glauben.

Der Hauptpunkt, welcher in dieser ganzen Frage immer Versteckens spielt, ist der Werth und die Bedeutung der Gnaden-

mittel für das Heil. Nach der kirchlichen Lehre der Protestanten zählen zu denselben das Wort Gottes (resp. die heilige Schrift) und die Sacramente. Nun bindet die lutherische Auffassung das Heil an dieselben so, daß außerhalb ihrer Wirksamkeit an Heilsgewinn nicht zu denken sei. Die Reformirten dagegen lehren, das Heil werde nicht durch die Gnadenmittel bewirkt, sondern durch die ewige Erwählung, und unbeschadet der Möglichkeit, auch auf anderem als diesem bloß necessitate praecepti nothwendigen Wege selig zu werden, erweise sich gerade die Erwählung in der Anwendung der Gnadenmittel. Es steht außer Frage, daß die reformirte Ansicht thatsächlich die weitherzigere ist. Ob Prädestination zum Heile eines Menschen vorauszusetzen sei oder nicht, ja selbst überhaupt ob das Verhältnis Gottes zu den Menschen prädestinatianisch müsse gefaßt werden, ist eine Frage, welche schließlich nicht durch empirische Reflexionen gelöst wird; ob hingegen die Gnadenmittel die ausschließlichen Träger der Heilsvermittlung seien, Das entscheidet über die persönliche religiöse Werthschätzung der Nebenmenschen und gibt, mit Recht oder Unrecht, jedem Einzelnen ein Kriterium in die Hand, wenn auch nicht die ewige Seligkeit, so doch die endgültige Verdammnis der Nächsten zu constatiren, während der Prädestinatianer immer nur sein eigenes Endschicksal zu beurtheilen vermag, für alle anderen Menschen dagegen auf das judicium caritatis verwiesen bleibt. Die prädestinatianische reformirte Kirche war darum naturnothwendig, wie die Geschichte bestätiget, in der Regel weitherziger als die lutherische.

Aber auch die reformirte Confession hat die Consequenzen nicht gezogen und ist durch ihren kirchlichen Standpunkt außer der Möglichkeit geblieben, ihre Weitherzigkeit dogmatisch sicher zu stellen. Das Wort, daß in keinem Anderen als in Christo Heil sei, schreckte immer wieder vor der Verfolgung des von Zwingli betretenen Weges zurück, und wenn wir nicht bloß bei den oberflächlichsten Betrachtungen stehen bleiben, sondern tiefer in den Geist der Confession eindringen, so sehen wir, daß die verschiedene Werthschätzung der kirchlichen Gnadenmittel bei den Lutheranern und den Reformirten gar nicht auf einer bei den letzteren fälschlich vermutheten spiritualisirenden Verflüchtigung des historischen Christenthums,

sondern im Gegentheil auf einer verschiedenen Auffassung des geschichtlichen Christus und seiner Bedeutung für das Heil beruhte.

Von Luther an fließt dem Lutherthum Christus so sehr mit Gott zusammen, daß es, um die christliche Religion als eine geschichtliche und positive festzuhalten, der kirchlichen Gnadenmittel als ausschließlicher Träger des Heils bedarf. Dem Reformirten dagegen steht vor Allem aus die geschichtliche Person Jesu Christi selbst als die geschichtliche Vermittlung, als die exsecutio decreti aeterni im Mittelpunkt, und zwar so, daß die Verwirklichung der Prädestination in der Zeit nicht sowohl durch die nur zu Christo hinleitenden Gnadenmittel, als vielmehr durch die persönliche Gemeinschaft mit Christo selber sich vollzieht. Christus selber ist dem Reformirten das eigentliche Gnadenmittel. Daher hat auch die unio mystica für ihn einen anderen Sinn als für den Lutheraner*). Er betrachtet sie**) als eine unio cum Christo und weiß Nichts von der lutherischen unio cum sacrosancta trinitate, die zwar erst nach Gerhard ausgebildet, aber in der späteren lutherischen Orthodoxie zur vollen Herrschaft gelangt ist***). Gemeinhin wird die unio mystica nicht in dem Sinn verstanden, in welchem die orthodoxen Lutheraner davon sprechen. Für das Historische, so weit es die lutherische Lehre betrifft, verweise ich auf Krebs, weil mir eine eingehende Prüfung die im Wesentlichen richtige Darstellung bestätiget hat. Als Vater des Dogmas nennt Krebs den Gießener Theologen Justus Feuerborn; in die Dogmatik wurde es mit bleibendem Hausrecht von Hülsemann eingeführt; die classische Formel gab König Theologia positiva

---

*) Die durch Pearsall Smith angeregte sogenannte Oxforder Bewegung ist zwar eine Einseitigkeit und trägt ganz den Charakter englischer Frömmigkeit, verleugnet aber den reformirten Boden, auf dem allein sie erwachsen konnte, in keiner Weise. Sie beruht dogmatisch auf dem reformirten Begriff der unio mystica cum Christo und bringt kein neues Wahrheitselement, sondern nur eine längst erkannte alte Wahrheit zu neuer Geltung.

**) Van Mastricht, Theoretico-practica, theologia ed. 1724, p. 790 sqq.

***) Vgl. die in ihrem historischen Theil sehr gute Dissertation von Albert Krebs De unionis mysticae quam vocant doctrinae Lutheranae origine et progressu, Marburg 1871.

acroamatica § 586 mit den Worten: Unio credentium cum Deo mystica est actus gratiae Spiritus Sancti applicatricis, quo substantia fidelium substantiae sacrosanctae Trinitatis et carnis Christi, mediante fide, verbo evangelii et sacramentorum usu accensa, arctissime, impermixtibiliter tamen, illocaliter et incircumscriptive jungitur, ut unitus hoc modo Deo et Redemptori, de gratia praesenti et gloria subsecutura certior inde factus in statu filiorum Dei perseveret et tandem aeternum salvus fiat.

Es ist ein merkwürdiges Dogma, das, so fremd es das moderne Denken anmuthet, nicht geringschätzig behandelt werden darf. Krebs ist dem Inhalte des Dogmas nicht gerecht geworden. Ein Leichtes ist es, zu zeigen, daß diese unio einen Intervall zwischen Gott und der Creatur voraussetze; Gott werde zu einem finitum, und somit sei es um seine Absolutheit gethan. Allein das Lutherthum hat hier, wie auch in anderen Dogmen — nicht überall, aber doch mehrfach — eine tiefe dogmatische Einsicht gegen die gemeinsam protestantischen Voraussetzungen gerettet. Kern des Dogmas ist die Erkenntnis, daß die Immanenz Gottes in der Welt eine fortschreitende, durch die Schöpfung überhaupt als Zweck gesetzte, in Christo als religiös-ethische sich festmachende und vermöge des neuen Lebens im heiligen Geiste über die einzelnen Gläubigen sich ausdehnende und immer mehr sich verwirklichende ist. Ganz richtig setzen die Dogmatiker die Rechtfertigung als Bedingung der unio mystica voraus; ganz richtig sagen sie wie König § 566, die unio sei vel gratiosa in ecclesia militante, vel gloriosa in ecclesia electorum triumphante. Sie umgeben die Lehre mit all den unhaltbaren Bestimmungen ihrer Christologie und Trinitätslehre und machen sie so in dieser Gestalt ungenießbar; aber darum darf doch der verborgene innere Werth nicht verkannt werden.

Dieser liegt aber nicht auf dem Gebiete der Christologie, sondern des Gottesbegriffes, und ich denke, die Mehrzahl der modernen gläubigen Christen, seien sie officiell reformirt oder lutherisch oder unirt, denkt bei der unio mystica gar nicht an das alte lutherisch-orthodoxe Dogma, sondern an die reformirte Lehre von der mystischen Vereinigung der Seele mit ihrem Heilande.

Daß es sich bei der unio mystica um die Vereinigung unserer Substanz mit der durch das Fleisch des Heilandes bereicherten Substanz der Trinität handle, könnte wohl einem einfachen Laienverstande gar nicht einmal begreiflich gemacht werden, während die reformirte Lehre von einer zwar an sich unaussprechbaren, aber doch realen Vereinigung der Seele mit Christo, durch die wir das Recht auf alle in Christo bereiteten Wohlthaten erlangen, etwas den frommen Laien außerordentlich Ansprechendes besitzt*). Die persönliche Gemeinschaft des Christen mit Christo, die bei Schleiermacher und besonders bei der rechten Seite seiner Schule eine so große Rolle spielt, ist ein direkter Abkömmling dieser altreformirten Lehre. Für die Innigkeit des christlichen Glaubens und der persönlichen Frömmigkeit ist diese Lehre von großer Bedeutung; dogmatisch wurde sie doch zum Anlasse, eine sonst in der Confession nicht direkt begründete Engherzigkeit zu begründen.

Auf der einen Seite liegt in der reformirten Confession der Trieb, überhaupt alles Wahre und Gute, was irgendwo zu finden ist, auf die Wirksamkeit des zwar in Jesu fleischgewordenen, aber nicht in Jesu völlig aufgegangenen Logos zurückzuführen. Wendelin**): Intra finitum, nempe assumptam carnem, divina Christi natura ita non est, ut simul extra eam non sit. Es ist Dies das berühmte, von den Lutheranern viel angefeindete extra illud Calvinisticum, das Sein des Logos außerhalb der menschlichen Natur. Die Lutheraner dachten sich im tiefsten Grunde nicht bloß eine Menschwerdung des Logos in Jesu, sondern in derselben die Aufnahme der menschlichen Natur als solcher in die Gemeinschaft mit dem Logos. Die Reformirten dagegen hielten sich bei der Menschwerdung des Logos in Jesu strenge an die Vereinigung des Logos mit der Menschheit zum Zwecke der Her-

---

*) Wenn ich mich hier vorzüglich an van Mastricht halte, so geschieht es, weil dieser Dogmatiker, der sich ohnehin durch dogmenhistorische Kenntnisse und allseitige Behandlung des Stoffes auszeichnet, gerade über diesen Gegenstand ausführlicher ist, als es sonst gemeinhin bei den orthodoxen Dogmatikern seiner Confession gefunden wird.

**) Christianae theologiae lib. I, c. XVI, p. 351.

vorbringung dieser concreten einzelnen Person, dachten sich aber daneben noch Wirkungen des Logos auf die Menschheit außerhalb dieses zu speciellem Zweck hervorgebrachten Organs. So war ihnen denn die Möglichkeit gegeben, auch in heidnischen Kreisen Logoswirkungen anzuerkennen. Gegen diese Richtung aber kämpfte innerhalb ihrer eigenen Confession, ja in den gleichen und nämlichen Dogmatikern, eine andere Richtung, welche die Erlangung des Heils nicht von der historischen Person des Erlösers, der doch das einige Heil sei, wollte trennen lassen. Speciell die Lehre von der unio mystica dient diesem Zwecke. Die Lutheraner sprechen immer nur von einer unio mystica cum Deo, die Reformirten dagegen cum Christo. Van Mastricht (p. 794) leitet deßhalb auch die communio sanctorum inter se von dieser unio mystica cum Christo ab, eine Ideenverbindung, die nicht in der lutherischen mystischen Verbindung des Gerechtfertigten mit der Trinität liegt, und Dem entsprechend handeln auch die Lutheraner zuerst von der Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt und Rechtfertigung und dann erst de unione mystica, während van Mastricht zwar vocatio, regeneratio und conversio vorangehen läßt, dann aber die unio mystica cum Christo einschiebt und als Folge und Frucht der letzteren die justificatio, adoptio, sanctificatio und glorificatio darstellt. Es ist Dies ganz aus dem Gedankensystem der reformirten Frömmigkeit heraus gedacht, die alle vorbereitenden Wirkungen des heiligen Geistes nur zur Verbindung der Seele mit dem geschichtlichen Erlöser hinzielen läßt, diese zwar auch wiederum durch den heiligen Geist vermittelt denkt, so daß der heilige Geist zum Mittler zwischen den einzelnen Gläubigen und dem Erlöser wird, die specifischen Heilswirkungen dagegen dem einzelnen Gläubigen nur dann aneignet, wann sie ihn in die Gemeinschaft mit dem Haupte der Gemeinde aufgenommen weiß. So kommt es, daß bei den Reformirten die ecclesia als corpus Christi mysticum eine Bedeutung als Heilsvermittlerin erhält, welche bei den Lutheranern den Gnadenmitteln des Wortes und der Sacramente zufällt. In neuester Zeit hat Ritschl in seinem Werke über die Rechtfertigung und Versöhnung auf diesen Ideenzusammenhang hingewiesen und denselben zur Darstellung seiner eigenen Theorie verwerthet. Für unseren Zweck ist es be-

sonders wichtig zu erkennen, daß nach reformirter Anschauung die persönliche Vereinigung der Seele mit Christo dem Haupte der Gemeinde eben so exclusiv die Aneignung und Verwirklichung des Heils beherrscht, wie diese bei den Lutheranern durch die Gnadenmittel bedingt wird, und hier ist der Ort, wo auch die reformirte Confession engherzig wird.

Würde sie die unio mystica cum Christo und die daraus hervorgehenden Früchte auf die Aneignung der historisch durch Jesum Christum in die Welt gebrachten Zustände beziehen und die Frage nach der ewigen Seligkeit an die Beantwortung der Frage nach den Wirkungen nicht der geschichtlichen Person Jesu, sondern des Logos überhaupt knüpfen, so könnte sie von Principien aus, welche sie in ihr eigenes System aufgenommen hatte, sowohl den Particularismus, dem auch das Christenthum als positive Religion verfallen ist, überwinden, als auch die specifischen Vorzüge, die dem Christenthum als besonderer geschichtlicher Erscheinung eignen, zur gebührenden Geltung bringen. Dann würde sich allerdings Dasjenige, was als unsichtbare Kirche bezeichnet worden ist, zur Gemeinschaft aller inner- und außerhalb des Christenthums heilskräftig vom Logos Angefaßten erweitern, und für diese so erweiterte Genossenschaft wäre der doch immerhin mit der historischen Anstalt verwachsene Name Kirche durchaus nicht mehr zutreffend. Die von Zwingli ausgegangene Begriffsbestimmung der unsichtbaren Kirche führt aber ebensowohl zu dieser Erweiterung als auch zur Auflösung des Begriffs der unsichtbaren Kirche in den Begriff des Reiches Gottes als des Weltzweckes, der zwar von dem historischen Christenthum nicht so umspannt wird, daß er außer demselben nicht vorhanden wäre, dem aber das historische Christenthum als das vollkommenste und entsprechendste, daher auch immer ausschließlicher alle vorbereitenden Mittel verdrängende Mittel dient.

Zweites Capitel.

Das Wesen der Kirche.

Die Frage, die wir oben aufgeworfen haben, in welchem Causalitätsverhältnisse Kirche und Reich Gottes zu einander stehen, beantwortet sich demnach so, daß die Einpflanzung des letzteren in die Schöpfung die erstere hervorgebracht hat als das geeignetste Mittel zur weiteren Verwirklichung des Reiches Gottes selbst, daß, soweit die Kirche möglich ist, jedes andere Mittel als ein weniger zweckentsprechendes hinter sie zurücktreten muß und das Verharren bei demselben gegenüber der Möglichkeit, Kirche zu werden und sich ihrer zu bedienen, zur Gegnerschaft gegen das Reich Gottes ausschlägt vermöge historischer Nothwendigkeit, daß aber das Heil, wo die geschichtlichen Vorbedingungen zum Werden der Kirche fehlen, auch nicht an diese gebunden ist. Es fragt sich weiter, ob die Form, innerhalb deren eine Kirche denkbar ist, ohne ihr Wesen aufzugeben, zu allen Zeiten und an allen Orten dieselbe sein müsse, oder ob, unbeschadet ihrer Heilswirksamkeit, die Kirche in verschiedenen Formen zur Erscheinung kommen könne.

Hiebei haben wir auf Zweierlei zu achten, was im Wesen der Kirche selber liegt und demzufolge ihre Wirksamkeit bedingt: erstlich auf das Verhältnis der Kirche zum Heil, sofern sie, um Heilsanstalt sein zu können, Heilsgemeinschaft sein muß, und zweitens auf ihr Verhältnis zur Welt, sofern sie, um der Welt das Heil darbieten zu können, weltliche Form angenommen haben und

der Welt verständlich geworden sein muß. Denn Dies sind offenbar die beiden Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt: das Reich Gottes und die Welt. Lediglich als Reich Gottes besitzt sie keine Brücke zu dem noch nicht Gottes Eigenthum und Offenbarung gewordenen Weltlichen. Lediglich als Welt ermangelt sie der Zweckdienlichkeit, nämlich der Fähigkeit, aus Welt Reich Gottes zu machen. Die von der Welt ganz zurückgezogene Kirche geht des Einflusses auf die Welt verlustig. Die ganz verweltlichte Kirche dreht sich mit der Welt in einem Kreise herum, welcher eines Ausgangs entbehrt und zwecklos in sich selber zurückläuft.

I.

Allgemeine Betrachtung des protestantischen Kirchenbegriffes.

Der Katholicismus nahm die Kirche ohne Weiteres als die von Gott verordnete, durch Christum eingestiftete und vermöge der in ihr zur Wirklichkeit werdenden Verheißung des heiligen Geistes alleinig vorhandene Heilsanstalt. Extra ecclesiam nulla salus. Das gilt nicht bloß von der Bedeutung der Kirche für das Heil der einzelnen Menschen; sondern Das spricht auch die Bedeutung der Kirche nach ihrer inneren und wesentlichen Bestimmung, nach dem Grunde ihres Daseins, Das spricht die Berechtigung ihrer Existenz aus. Die Kirche ist dazu da, daß sie den Menschen das Heil, das ihnen sonst verschlossen bliebe, vermittle. Darum stehen die Thüren der katholischen Kirchgebäude den ganzen Tag offen. Zu jeder Zeit soll dem heilsbedürftigen Menschen die Möglichkeit gewährt sein, in das Heiligthum einzutreten, wo Gott wohnt, wo Gott gesucht sein will, wo Gott gefunden werden kann. Der Priester verwaltet sein Amt im Tempel und im Hause. Er hört im Beichtstuhl die Anliegen der ihm Anbefohlenen und geht ihnen in die Häuser nach. Ueber die Zeitungslektüre und über die Ergötzlichkeiten wacht er; ja er nimmt daran Theil, damit sie nicht bloß geheiligt, sondern auch in christkatholischem Sinne ausgewählt seien. Von der Wiege bis zur

Bahre steht das ganze Leben unter der Controle der Kirche, außer der kein Heil ist. Sie macht den Neugeborenen durch die Taufe zu einem Kinde Gottes; sie erzieht ihn zur Buße und Beichte; sie heiligt die Naturtriebe zu einer Gott wohlgefälligen Ehe; sie gibt selbst dem Sterbenden, daß er den rechten Weg in das Jenseits finde, die letzte Wegzehrung. Denn Nichts ist von Natur gut; oder vielmehr alles Natürliche ist verdorben. Nur durch die mütterliche Liebe, Pflege und Sorgfalt der Kirche ersprießt aus dem dürren Reise der Menschheit der grünende Schmuck des Stabes Aaron.

Ganz anders der Protestantismus. „Es weiß Gott Lob" — schreibt Luther, Schmalkaldische Artikel, III. Theil, 12. Art. — „ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn also beten die Kinder: Ich glaube eine heilige christliche Kirche. Diese Heiligkeit stehet nicht in Chorhemden, Platten, langen Röcken und anderen ihrer Cärimonien, durch die sie über die heilige Schrift erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechten Glauben." Luther und Calvin sprechen wohl von der Mutter Kirche*); aber dieser Ausdruck ist dem Protestanten nicht geläufig geworden, weil ihm die Vorstellung selber eine innerlichst fremde ist. Durch Reflexion kommen wir zur Erkenntnis, wie viel wir der Kirche verdanken; unmittelbar regt sich doch immer das Gefühl im Protestanten, die Kirche sei nicht des Glaubens Mutter, sondern des Glaubens Produkt. Denn die beherrschende Idee im Protestantismus ist die Vorstellung von der Kirche als der Heilsgemeinschaft.

Während der Katholik, auch wenn der Gottesdienst begonnen hat, die Kirchthüren noch offen läßt, damit durch Wort und Gesang und Orgel und Saiteninstrument möglichst Viele noch angelockt und zur Theilnahme bewogen werden, verschließt die protestantische Gemeinde, sobald der Gottesdienst seinen Anfang genommen, das Gotteshaus, um als ausgesondertes Volk Gottes das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott auch äußerlich darzustellen. Ihr ganzer Gottesdienst zielt auf darstellendes Handeln

---

*) Catech. maj., p. 497 (bei Müller S. 456); Inst., l. IV, c. 1, §. 4.

ab, und der Theologe, der zuerst wissenschaftlich von der praktischen Theologie geschrieben und diese im System der Ethik und des Gesammtgebietes der Theologie untergebracht hat, rechnet den Gottesdienst geradezu zum darstellenden Handeln und leitet daraus die Kriterien für Gebet, Predigt und Gesang ab. In dem katholischen Cultus ist Hierurgie. Der Priester vollbringt mysteriöse Handlungen, die ohne sein Thun nicht geschehen würden. Er wirkt aber nicht bloß auf Gott, den er leiblich gegenwärtig macht, sondern auch auf die Menschen ein, deren Mittler er vor Gott ist. So wird der katholische Cultus mit seiner reichen Symbolik doch wesentlich zu einem wirksamen Handeln, während die Nüchternheit des protestantischen Cultus, je reiner dieser aus dem kirchlichen Princip der Confession heraus sich gestaltet, darstellendes Handeln bleibt und das wirksame nur insoweit in sich aufnimmt, als der eine Pol des Gegensatzes niemals ganz ohne den anderen sein kann. Entsprechend gestaltet sich das Verhältnis der beiden Kirchen zu energischen in ihnen auftauchenden Individualitäten. Der Katholicismus versteht es, die Sinne und Gedanken seiner Gläubigen auf das unmittelbar Praktische hinzulenken. Die Dominicus, Franciscus, Philipp Neri, Ignatius repräsentiren die eigenthümliche religiöse Kraft ihrer Kirche; aber sie gefährden den kirchlichen Bestand der Kirche nicht; sie wenden ihre Kraft nicht an die Lehre; sie stiften Orden, in denen zwar die Wissenschaft gepflegt wird, die aber zusammen der einen Kirche dienen und schließlich praktischen Zwecken mit größtem Erfolge obliegen. Je eigenthümlicher und kräftiger die protestantische Religiosität sich ausspricht, desto sicherer wird die Kirche entweder von bloßen Lehrstreitigkeiten bewegt, oder es zweigen sich neue kirchliche Gemeinschaften ab. Ja auch die kirchlich bleibende praktische Bethätigung gibt sich in ecclesiolis in ecclesia kund; denn der specifische Zug evangelisch-protestantischer Kirchlichkeit ist die Ueberzeugung, daß das Wesen der Kirche nicht in der Heilsanstalt, sondern in der Heilsgemeinschaft zu suchen sei.

Es ist unzweifelhaft, daß die beiden Richtungen, die katholische und die protestantische, sich wechselseitig fordern und ergänzen. Keine repräsentirt für sich allein die christliche Idee voll und ganz. Hierin liegt es auch begründet, weßhalb trotz der verzweifeltsten

Anstrengungen von beiden Seiten keine der beiden Kirchen die andere zu überwältigen vermocht hat, und ganz gewiß würde ein Wesentliches an der Ausgestaltung des christlichen Princips fehlen, wenn es jemals einer der beiden Richtungen gelingen sollte, die andere völlig zu unterdrücken, ehe sie sich selbst zuvor durch den Wahrheitsgehalt der anderen bereichert hätte. Der dunkle Drang, der sich im Culturkampfe Luft macht, scheint zwar zunächst die Völker von einer Vereinigung der beiden einseitig ausgestalteten Momente zurückzuhalten und einestheils die Gegensätze zu schärfen, anderentheils nur Gleichgültigkeit gegen alle und jede Form der Kirchlichkeit zu pflanzen. Hierüber ist, selbst wenn man sich herausnimmt, über Zukünftiges Muthmaßungen zu äußern, nicht ohne Berücksichtigung der durch die Beziehungen des Reiches Gottes zur Welt hervorgerufenen äußeren Formen der Kirche zu urtheilen. Denn ob die protestantische Kirche das Gute und Berechtigte im Katholicismus sich werde organisch eingliedern können, hängt vielfach von der Stellung ab, welche der Staat zu ihr einnimmt, und daß sich die katholische Kirche immer ablehnender gegen alles Evangelisch-Protestantische verhält, ist nach dem Vaticanum nicht mehr in Abrede zu stellen. Aber schon die Rücksichtnahme auf die Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche zeigt, daß die Stellung des Staates zur Kirche überhaupt sehr wesentlich von der Stellung abhängt, welche die Kirche selber einzunehmen für gut findet, und daß in dieser Hinsicht von den amtlichen Vertretern auch der protestantischen Kirche viel und oft gesündigt worden ist und noch wird, Das ist doch auch außer allem Zweifel.

Die Durchdringung der eigenen Auffassung mit dem Wahrheitsgehalte der entgegenstehenden Ansicht ist, nachdem sich zur Klärung der Verhältnisse die in einem Begriffe zuvor vereinigt gewesenen verschiedenen Momente geschieden und zu eben so vielen eigenen Parteibildungen verfestigt haben, jeweils die Aufgabe für die neu entstandenen Parteien und die einzelnen in dieselben hineingeborenen Individuen. Alle Parteien streben natürlich Nichts weniger als gerade diese ihre Aufgabe an. Wer ein richtiger Parteimann ist, hält Denjenigen für einen Thoren, wo nicht gar für verrückt oder für einen Boshaften, der ihm sagt, die Partei habe die weltgeschichtliche Mission, an ihrer eigenen Auflösung zu

arbeiten. Und doch fällt diese Aufgabe ausnahmslos jeder Partei zu. Jede Partei hat nur so lange eine sittliche Existenzberechtigung, als sie sich noch in Kampf und Streit gegen andere Parteien geltend zu machen hat, um die Wahrheit einerseits und die Einseitigkeit andererseits des von ihr vertretenen Standpunktes, um also das Recht und die doch nur relative Berechtigung ihrer Meinungen dem Durchschnittsstande der Civilisation zum Bewußtsein zu bringen. Von der Zeit an, wo das durch die Partei vertretene und gegenüber früherer Zeit einen reellen Fortschritt begründende Princip in das allgemeine Bewußtsein aufgenommen, oder das gegen Gefährdung durch unzeitigen Radicalismus vertheidigte gute Alte sicher gestellt ist, hört die Partei als solche auf, ein Element in der Culturentwicklung der Menschheit, resp. des einzelnen Volkes zu sein. Es vollziehen sich dann die Neubildungen der Parteien; oder wenn die alten Parteien, sei es durch besonders geschickte Organisation, sei es durch Verflechtung in das ganze Volks- und Staatsleben, sei es durch äußeren Besitz und Reichthum, zu socialen Mächten geworden waren, deren Fortbestand im Interesse ganzer großer Kreise des Volkes, möglicher Weise sogar verschiedener Völker und ganzer Staatengruppen liegt, so kann der Fortschritt entweder nur durch revolutionäre Bewegungen geschehen, die für das Völkerleben immer lebensgefährliche Krisen sind, oder oftmals nur dadurch, daß, wie es in der Offenbarung Johannis dem Engel der Gemeine zu Ephesus angedroht ist, der Leuchter von seiner Stätte weggestoßen wird, d. h. das Volk von der Höhe eines Culturvolkes heruntersinkt und andere Völker, die zuvor im Dunkeln saßen, an seine Stelle treten. Zu allen diesen Möglichkeiten liefert die Kirchen- und Weltgeschichte Hunderte von Beispielen.

Hegel hat als das Ergebnis der Philosophie der Geschichte behauptet, sie zeige, daß aus der Geschichte weder Obrigkeiten noch Unterthanen jemals Etwas gelernt haben. Mag Dies auch, so allgemein ausgesagt, zu weit gegangen sein, so ist doch gewiß, daß durchschnittlich den Parteien im Großen und Ganzen wie den einzelnen Individuen die Neigung beiwohnt, vorauszusetzen, sie machten von allen Uebrigen eine Ausnahme und für sie gälten die sonst gültigen Gesetze der sittlichen Weltordnung nicht. Der

höchste Triumph wird in der Geltendmachung der letzten Consequenz des Princips gesucht, und was dabei gefunden wird, ist der Anfang vom Ende. Wenn eine Partei innerhalb der protestantischen Kirche ihre Ansichten so weit zur Geltung gebracht hat, daß die Gegner, seien es nun Orthodoxe oder Pietisten oder Liberale, hinausgemaßregelt sind, so beginnt der Zerfall der Kirche. Nicht diese oder jene Ansichten, welche nun allein herrschen, sind an diesem Zerfalle schuldig; sondern daß sie, wie sie immer beschaffen sein mögen, zur Alleinherrschaft gelangt sind, dadurch ist die Kirche nothwendig in ein Stadium gerathen, welches nur als Winterschlaf vor einem neuen Frühling seine Berechtigung und also auch Nothwendigkeit besitzt.

In diesen Zeiten des Parteidruckes erwacht gewöhnlich die Idee der unsichtbaren Kirche mit erneuter Lebendigkeit. Daß auch die Kirche selbst nur ein Glaubensartikel sei, drängt sich dann vielen Gemüthern mit besonderer Klarheit auf. Aber es ist nicht bloß Trost, was daraus geschöpft wird. Die durch den Druck nur um so concentrirter gewordene Religiosität sucht sich alsogleich in irgend welcher Form zu äußern und kirchlich zu organisiren. Die unsichtbare Kirche selbst, von der die sich bedrückt Fühlenden leben, ist immer noch Kirche und also ein Aeußeres oder doch etwas zum Aeußeren Drängendes. Gleichgesinnte thun sich zusammen. Neben der Staatskirche entsteht eine freie Kirche, eine freie Gemeinde, ein Conventikel, ein Verein. Was nicht vorwärts geht, Das geht rückwärts. Darum tritt die neue Gesellschaft, ob auch noch so vorsichtig, doch alsobald mehr oder weniger missionirend auf. Sie ist, wenn wir auf den Ursprung achten und jene oben gemachte Unterscheidung zwischen Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft hier anwenden, unverkennbar als Heilsgemeinschaft entstanden, aber sofort als solche zur Heilsanstalt geworden, und je kräftiger sich das Leben in ihr regt, desto mächtiger bethätiget sie sich in wirksamem Handeln. Dem bestehenden Kirchenthum gegenüber vermag sie gemeinhin durch erweiterndes Handeln nicht viel auszurichten. So wendet sie sich mit Vorliebe zur Ausbreitung an die Nichtchristen. Die Mission, die der katholischen Kirche so natürlich ist, daß sie von dieser zu allen Zeiten geübt worden, verdankt ihren Aufschwung innerhalb des Protestantismus wesentlich

den sogenannten Sekten, die durch ihr Beispiel wieder auf die protestantischen Hauptkirchen zurückwirkten und hiedurch, wie überhaupt durch die aufgebrachte Concurrenz auf die bestehenden älteren Kirchen reinigende Wirksamkeit ausübten. Der Protestantismus durchläuft dergestalt einen Weg, welcher zur Selbstauflösung des Protestantismus, zur Zersplitterung der protestantischen Kirche in zahllose Kirchlein und Conventikel, Gemeinden und Sekten zu führen scheint. In Wahrheit stellt der Protestantismus durch diese praktische Consequenz seines eigenen Princips die Selbstbethätigung der Kirche als Heilsanstalt her, die ohnedies aus lauter Streben nach Verwirklichung der reinen Heilsgemeinschaft in reiner Lehre, biblischer Kirchenzucht, protestantischer Wissenschaft und wie die Schlagwörter je nach Richtung und Standpunkt alle heißen, gerade des Heilsbesitzes verlustig gehen, weil in einseitigem Streben sich verlieren würde. Nicht diese oder jene einzelne Confessionskirche, auch nicht die unirte Kirche als solche ist der ganze und volle Protestantismus. Was dieser in Bezug auf den christlichen Heilsgehalt und das christliche Leben ist und leistet, Das kann nur aus der Gesammterscheinung aller aus der reformatorischen Bewegung entstandenen kirchlichen Genossenschaften erkannt und beurtheilt werden. Diese Gesammtheit bietet ein Bild von solcher Mannigfaltigkeit dar, wie es durch den Reichthum kirchlichen Lebens in der katholischen Kirche nicht in den Schatten gestellt wird.

Dieses mannigfaltig gestaltete Leben in den protestantischen Kreisen der Christenheit hat sich dem civilisatorischen Berufe des Christenthums im höchsten Maße förderlich erwiesen. Bei einem Vergleiche zwischen den Wirkungen des Protestantismus und des Katholicismus auf die Völker fällt der Entscheid, je gründlicher man auf die einzelnen Punkte eingeht, um so mehr zu Gunsten des Protestantismus aus. Zweifelsohne wird eine irreligiöse Betrachtungsweise diese unleugbare Thatsache auf die negativen Eigenschaften des Protestantismus, wenn ich mich so ausdrücken darf, schieben. Sie wird die Auflehnung der individuellen Selbstgewißheit gegen etablirte und rationell nicht zu rechtfertigende Autoritäten, das Recht der freien Kritik und die Autonomie des Gewissens als die Ursachen der größeren geistigen Regsamkeit unter

den Protestanten anführen. Ich bin der Ueberzeugung, daß negative Aeußerungen nur dann produktiv sind, wenn sie nicht das bewegende Princip des Handelns selber aussprechen, sondern bloße Folgerungen eines bestimmten positiven Princips darstellen, welches sich in Opposition weiß zu einem anderen positiven Princip. Das reinere und kräftigere Princip, das die Reformatoren dem mittelalterlichen Katholicismus gegenüberstellten, wirkte erfrischend, läuternd und stärkend auf die verkommende Menschheit ein. Nun kann allerdings behauptet werden, daß auch das Mittelalter seine unleugbar großen Verdienste besitze und zu der allgemeinen Culturentwicklung Wesentliches beigetragen habe. Allein bei allen diesen Verdiensten, die ich am Allerwenigsten zu unterschätzen geneigt bin, da ich zu gut weiß, wieviel namentlich auch die Theologie, selbst die der Protestanten, die sehr mit Unrecht oder vielmehr mit dem Unrecht des bösen Gewissens auf die Scholastiker herabsieht, dem Fleiße und dem Nachdenken der mittelalterlichen Theologen zu verdanken hat, ist doch die mittelalterlich katholische Kirche als solche schließlich bei einem Bankerotte angelangt. Sie vermochte sich nicht mehr in ihrer Heilswirksamkeit zu behaupten, weil sie, gänzlich nur noch als Anstalt sich fühlend, den Besitz verwahrlost hatte. In einer Gemeinschaft von Priestern aufgehend, die sich dem Volke als solchem gegenüberstellte, hatte sie nicht mehr das Bewußtsein, die Gemeinschaft des allen Menschen durch Christum gebrachten Heiles zu sein, sondern nur noch die Idee von der ihr ausschließlich zukommenden Verwaltung der durch sie dem Menschen zu spendenden Gnade. Sie war lediglich Gnadenmittel geworden, und dadurch gerade kam ihr, da es dem Begriffe der Kirche widerstreitet, im Gegensatz zum Volke zu stehen, die Gnade, das Heil selbst abhanden. Der Protestantismus setzte daher als reformatorischer gerade da ein und erzielte seine Erfolge nicht durch die bloße Negation der falschen und aus dem Heidenthum und Judenthum entlehnten Lehren und Sitten der mittelalterlichen Kirche, sondern durch die Position des lebendigen evangelischen Christenthums, durch die Geltendmachung der Heilslehren und der Heilssitten. Indem er als Heilsgemeinschaft auftrat, wirkte er reinigend und neubelebend auf die Menschheit ein. Er führte den Thatbeweis dafür, daß die Kirche erst dann sich wieder

wirklich als Heilsanstalt geltend zu machen vermag, wann sie wieder Heilsgemeinschaft geworden ist.

Auf diesem Satze fußt die ganze Existenz des Protestantismus; auf diesem Satze erbaut sich aber auch die Colonie von Einzelwohnungen, die der Protestantismus dem Prachtbau der einen katholischen Kirche vorgezogen hat. Wenn die Kirche ihre Aufgabe nur in dem Maße zu erfüllen vermag, als sie Heilsgemeinschaft ist, so muß jeder Christ, je eifriger er im Christenthum steht, um so eifersüchtiger über der Reinerhaltung Dessen wachen, worin er das Heil erblickt. Also nur in dem Maße, als er in der sichtbaren Kirche die unsichtbare wahrzunehmen im Stande ist, kann er sich bei seiner Kirche beruhigen. Zu diesem Ende betrachtet er die Kirche mit den Augen des Glaubens. Die verschiedenen Menschen werden den Nachdruck auf Verschiedenes legen, der Lutheraner vor Allem auf die Lehre und speciell auf das Bekenntnis von den Gnadenmitteln, der Reformirte auf die Heiligung der Mitglieder der Kirche, was in den extremen reformirten Gemüthern zum Methodismus und zu mancherlei Freikirchenthum Anlaß gibt, der moderne liberale Protestant auf eine mit den Forderungen neuerer Wissenschaft möglichst übereinstimmende Fassung der Lehre, der gottesdienstlichen Gebräuche, der die Gemeinschaft zusammenhaltenden Gesetze. Denn nicht die Kirche als solche, sondern nur eine bestimmte Qualität derselben besitzt den Charakter der Christlichkeit, Nothwendigkeit und Heilskräftigkeit. Ist diese Qualität nicht mehr zu erkennen, so ist es in den Augen des Protestanten um die Autorität der Kirche gethan.

Der Katholik verehrt dagegen in der Institution der Kirche als solcher die ausschließliche Heilsanstalt, und wenn die Kirche auch vermöge der Definition neuer Dogmen oder der Einführung neuer Bestimmungen über kirchliche Sitte und Ordnung eine den Ansichten der Theologen oder Laien sehr widerstrebende Richtung empfängt, so sind diese doch, sofern sie noch katholisch fühlen, zur Unterwerfung unter die neuen Satzungen um ihres Seelenheiles willen verpflichtet, weil es nicht diese oder jene Qualität der Kirche, sondern die katholische Kirche als diese sichtbare geschichtliche Macht ist, welcher die Vermittlung des Heils zukömmt. Von

einem Bischofe verlangen, er solle, nachdem die Kirche durch den Mund des mit dem Pabste vereinigten Concils gesprochen hat, seiner vorher bezeugten entgegengesetzten Ansicht treu bleiben und sich nicht unterwerfen, heißt nichts Anderes als ihm zumuthen, er solle nun protestantisch über die Kirche denken, nachdem diese nicht mit seinen Ideen übereinstimmend geurtheilt. Auf katholischem Standpunkt ist aber das sacrificium intellectus etwas ganz Selbstverständliches*). Das ist ja für ihn gerade das Häretische im Protestantismus, daß der Protestant an die Möglichkeit glaubt, mit seinem Einzelverstande und mit seinem Einzelgewissen gegenüber der Kirche Recht zu haben. Zwischen Protestantismus und Katholicismus handelt es sich um die Principienfrage, ob ein religiöses oder sittliches Urtheil, wenn es von der Kirche desavouirt worden, ipso facto als ein irriges bewiesen sei. Ist die Kirche als solche die Heilsanstalt, so kann und darf die Treue gegen sie auch dadurch nicht erschüttert werden, daß sie in Lehre, Cultus oder Verfassung andere Wege einschlägt, als welche man persönlich für die richtigen hält. Der Katholik wird nicht zugestehen, daß er gegen sein Gewissen handelt, wenn er sich einem Beschlusse unterwirft, gegen welchen er gestimmt hatte; sondern er wird sagen, er sei vorher in einem Irrthum befangen gewesen, der, als das Dogma noch nicht definirt war, keine Sünde in sich schloß, der nun aber, nachdem der heilige Geist gesprochen, zu einer Sünde würde, wenn man ihn nicht als einen Irrthum eingestehen wollte.

Der Protestant ist auch nicht gleichgültig gegen Synodalbeschlüsse und Kirchenordnungen; aber er geht von einem so ganz anderen Standpunkt in der Taxation der Kirche aus, daß er, wie hoch er mit seinen Worten über das kirchliche Amt sich aussprechen mag, thatsächlich doch immer in der Kirche nur die irdische menschliche Gestalt der Heilsgenossenschaft respektirt. Auch der eif-

*) So lange dieses sacrificium nur aus geschichtlichen Studien bekannt war, wurde es von den neueren Protestanten viel milder beurtheilt. Für Fenelon's Unterwerfung, die sich im Princip von Hefele's Verhalten nicht unterscheidet, haben die Kirchengeschichten von Hase, § 419; Baur, Bd. IV, S. 264; Guerike, Bd. III, § 180 nur Lobsprüche. Tadelt man die deutschen Bischöfe, so darf man sich auch das Lob von Fenelon's „demüthigster Selbstverleugnung" ersparen.

rigste Amtslutheraner beweist die souveränste Subjektivität seiner Kirche gegenüber, sobald ihm diese nicht zu Willen ist. Während die Schlagwörter Kirche, Amt, Schlüsselgewalt, göttliche Institution u. s. w. fortwährend im Munde geführt werden, tritt er aus der Kirche aus und baut eine neue Genossenschaft, wenn auch nur ein Gesammtconsistorium aus einem halben Dutzend Duodezconsistorien zusammengelegt wird, und lieber gründet er eine neue Kirche, als daß er mit einem Reformirten das Abendmahl nähme. Die sichtbare Kirche, in der er steht, ist ihm doch, sobald es drauf ankömmt, nicht die eigentliche Kirche, d. h. sie ist es ihm nur so lange, als er in ihr seine subjektiven Ansichten ausgedrückt findet. Diese gehen ihm über alles äußere Kirchenthum und insbesondere über jede einzelne Kirche.

Der Reformirte macht es nicht anders, nur daß er von vornherein der Kirche als äußerer Anstalt nicht die Bedeutung zuerkennt, welche das Amtslutherthum, zwar nicht in der Praxis, aber doch in der Theorie für die Kirche beansprucht. Es findet sich bei den Reformirten Beides, eine ziemliche Gleichgültigkeit gegen das Kirchenthum und ein äußerst reger Eifer für kirchliches Leben und Ausbau der Kirche, und beides steht nicht im Widerspruch mit sich selber. Der Reformirte stellt sich zur Kirche gerade wie zu den guten Werken.*) Wer den Glauben hat, Der wird durch denselben zu den guten Werken getrieben; aber diese ersetzen den Glauben nicht, bringen denselben nicht hervor und vermögen auch nicht den Menschen vor Gott gerecht zu machen. So ist auch die Kirche wesentlich eine Aufgabe für den Reformirten und nicht der Grund seiner Heilszuversicht. Er weiß, daß er seiner Pflicht ermangeln und sich also als ein Ungläubiger documentiren würde, wenn er sich nicht Mühe gäbe, die möglichst reine Kirche herzustellen. Daher genügt ihm keine Kirche als solche, und immer arbeitet er an der Kirchenverbesserung. Aber er weiß, daß das äußere Kirchenthum für sein Seelenheil nicht entscheidend ist, und darum bleibt er doch demselben gegenüber in kühler Stimmung. Entweder kann er sich trösten über eine Wendung

*) Dies gilt natürlich von der Kirche nur als visibilis, nicht als corpus Christi mysticum.

der Dinge, die nicht nach seinem Willen ist, weil er sein Heil davon unberührt glaubt; oder er schreitet entschlossen zu einer Neubildung und scheut dann den Namen des Sektirers nicht. Die unsichtbare Kirche ist ihm nicht bloß ein entlehntes Dogma, sondern wirklich der Kern und die Substanz seines ganzen Kirchenbegriffes. Er sagt Kirche, und er meint Reich Gottes.

Das ist reformirt, ist aber auch lutherisch; denn es ist protestantisch. Nach der verschiedenen Stellung, welche Luther und Zwingli zum bestehenden Kirchenthum oder vielleicht besser gesagt zur Idee der Kirchenverbesserung einnahmen, hielt es der conservativere der Beiden für möglich, in der Kirche eine innere und eine äußere Seite zu unterscheiden und in dieser Unterscheidung den ungeheuern Gegensatz der inneren Heilsgemeinschaft, von der alle Heilsfähigkeit ausgeht, und der äußeren Heilsanstalt, in der alle Heilsgewißheit beschlossen liegt, genügend unterzubringen. Die Consequenzen des reformatorischen Standpunktes trieben ihn, wie uns seine eigenen Ausführungen bewiesen haben, zu Ansichten und Aeußerungen, welche nur von Zwingli's Voraussetzungen aus Halt bekommen. Zwingli dagegen verwickelt sich durch seine radicalen Lehrneuerungen mit den praktischen Bedürfnissen der Kirchenleitung und zugleich mit den dogmatischen Anforderungen der systematischen Betrachtung in Schwierigkeiten, so daß er über seinen anfänglichen Kirchenbegriff hinausschreiten muß, und so sehen wir beide protestantischen Wortführer in einer widerspruchsvollen Lage. Aus dieser können sie so lange nicht erlöst werden, als sie die Consequenz des von ihnen angerufenen Princips zu ziehen nicht den Muth haben. Das protestantische Princip ist nicht die Leugnung der Kirche als einer nothwendigen Folge des Christenthums, sondern ihre Leugnung als eines Glaubensobjektes. Nicht die Kirche macht selig, sondern Gott. Die Kirche nimmt zum Seligmachen keine andere Stellung ein, als Menschen überhaupt einnehmen können, die Stellung der geschichtlichen Vermittlung, der geschichtlichen Ueberlieferung. Sie ist analog zu beurtheilen der Tradition, nicht der Glaubensurkunde. Diesen Schritt zu thun, und noch mehr, nachdem man ihn gethan, zu dem gethanen sich zu bekennen, haben die Reformatoren nicht gewagt. Dies aber ist das Wesentliche der Lehre von der unsichtbaren Kirche. Alles

historisch Gewordene ist ein Gemisch von reiner Idee und trüber Wirklichkeit. Dem Glauben kömmt es zu, sich von letzterer abzukehren, um sich gänzlich nur auf erstere zu verlassen. Allein wir stecken doch noch im katholischen Begriff, wenn wir uns zwar von der römischen Kirche losmachen, hingegen die reformirte oder die lutherische oder die unirte oder überhaupt irgend eine concrete Kirchenform für nothwendig zum Heile halten. Das wahrhaft Katholische ist die Erkenntnis, daß alle und jede äußere Form der Kirche nur zeitliche und örtliche Berechtigung und Nothwendigkeit besitze, und daß demgemäß die Kirche ihrem Wesen, Gehalt und Werthe nach nur als die vergängliche weltliche Form des Reiches Gottes zu betrachten ist.

II.

Die constitutiven Merkmale der Kirche.

Der Werth der Kirche kann deßhalb in concreto immer nur ein relativer sein. Es ist die übereinstimmende Ansicht aller echt evangelisch-protestantischen Richtungen, daß die äußere Kirche (besser würde gesagt die Kirche schlechthin) hienieden niemals die ganz adäquate Ausprägung des Heiles sei und sein könne. Nun ist aber „die Kirche" überhaupt nur eine fingirte Größe in der jetzigen Periode der christlichen Entwicklung. Thatsächlich gibt es nicht eine, sondern mehrere Kirchen, und wenn von dem Werthe einer Kirche gesprochen wird, so kann nur eine Verhältnisbestimmung ausgedrückt werden. Wie steht es mit der Leistung Dessen, was eine Kirche überhaupt leisten soll, in dieser bestimmten einzelnen Kirche im Verhältnis zu den bezüglichen Leistungen in den anderen Kirchen? So müssen wir die Frage nach dem Werthe einer Kirche formuliren. Um aber auf die Frage antworten zu können, ist es wiederum zuerst erforderlich, sich über einen gemeinsamen Maßstab zu einigen, und sobald die Discussion hierüber eröffnet wird, offenbart es sich, daß die verschiedenen einzelnen Kirchgemeinschaften gerade aus dem Grunde sich von einander getrennt haben, weil jede einem anderen Ideale nachstrebt. Ein allgemein gültiger

concreter Begriff von der Kirche ist gar nicht vorhanden. Die in mannigfaltigen Formen vorhandene donatistische Richtung verlangt Heiligkeit der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft. Die freikirchliche Strömung auf reformirten Gebiete will Uebereinstimmung im Bekenntnisse mit möglichster Befreiung von klericaler Bevormundung der Laien, die lutherisch-confessionelle Partei ebenfalls solche Uebereinstimmung, aber mit der Betonung der göttlichen Einsetzung des Amtes. Dem Katholiken schwebt die Kirche als Heilsanstalt mit Einheit in Lehre, Verfassung und Cultus als das wahrhaft Göttliche vor Augen, und auch der moderne liberale Protestantismus erblickt in der Kirche eine Anstalt mehr als eine Gemeinschaft, aber zum Zweck der Cultivirung der Humanität und darum unter Freigebung mannigfacher Bekenntnisse und unter Loslösung von allem dogmatischen und liturgischen Zwange. So herrscht thatsächlich eine überaus große Mannigfaltigkeit in der Bestimmung des Kirchenbegriffes, und unsere Zeit wird vermöge Dessen von einem kirchenbildenden und kirchenauflösenden Drange herumgetrieben, welcher bei der so häufigen Verwechslung von Christenthum und Kirche nothwendig für den christlichen Charakter unserer Zeit selbst in hohem Maße kritisch werden muß.

Nehmen wir die veränderte Stellung des Staates zur Kirche hinzu, so ergibt sich ein Wirrwarr der Ansichten, aus welchem man nur schwer einen Ausgang findet. Wir können aber, um einen festen Maßstab zur Beurtheilung zu gewinnen, vor der Hand noch von den durch die Beziehungen zum Staate hervorgerufenen Complicationen absehen und uns bemühen, wenigstens eine formal allgemein gültige Idee der Kirche zu bilden. Dazu haben wir nur die Resultate unserer bisherigen Untersuchung zu recapituliren. Kirche ist ein socialer Begriff, nicht, wie Reich Gottes, ein ursprünglich dem Glaubensgebiet angehöriger. Die Kirche aber als Gesellschaft Solcher, welche gemeinsame Ueberzeugungen hinsichtlich der durch Jesum Christum vermittelten Stellung des Menschen zu Gott haben, ist vermöge der Bedeutung alles gemeinschaftlichen Lebens für die Entwicklung der Einzelnen und der Gesammtheit von entscheidender Wichtigkeit nicht bloß für die Erhaltung der eingeschlagenen religiösen Richtung in den sie bildenden Mitgliedern, sondern auch für die Fortpflanzung dieser

Ansichten und Ueberzeugungen in folgenden Generationen und nebenan wohnenden Gemeinschaften. Eine jede Kirche ist deßhalb schon einfach durch ihr Vorhandensein eine Missionsanstalt und würde als solche wirken, wenn der Missionstrieb ihr selber gar nicht zum Bewußtsein käme. Letzteres ist aber undenkbar. Je lebendiger die eigenthümliche Gestalt des religiösen Princips in einer Kirche geworden ist, um so mehr ist diese auch von der aus dem Recht ihrer eigenen Existenz sich ableitenden Pflicht durchdrungen, sich auszubreiten und andere Menschen zu deren eigenem Heile zu bekehren. Nur todte Kirchen hören auf zu missioniren. Eine jede Kirche kämpft deßhalb den Kampf um's Dasein. Nach dem allgemeinen Gesetze dieses Kampfes fällt aber der Sieg demjenigen Theile zu, welcher die lebensberechtigte Idee in der lebensfähigsten Form ausgeprägt hat, und damit ist schon wieder eine Relativität gesetzt, weil zwei Pole gegeben sind, die nur im Begriff gleich kräftig gedacht werden können, in der Wirklichkeit aber niemals gleich kräftig sind. Die lebensberechtigte Idee für die christliche Kirche ist das Reich Gottes; die lebensfähige Form ist die weltliche Darstellung. Auf der ersteren Seite steht der Protestantismus, auf der letzteren der Katholicismus; denn das specifisch Protestantische ist die Idee, das specifisch Katholische die Organisation. Die in der einen oder der anderen Richtung Befangenen werden weder das Eine noch das Andere zugeben; aber für uns, die wir hier lediglich die Ausmittlung der Wahrheit an der Hand der geschichtlichen Wirklichkeit vor Augen haben, kann nur das Urtheil der Geschichte maßgebend sein, und dieses lehrt uns, daß die Idee unüberwindlich ist, und eine der vollkommenen Organisation entbehrende Idee nicht zum endgültigen Siege zu gelangen vermag, gerade wie auch eine vortreffliche Organisation erst durch eine noch bessere Organisation gebrochen werden kann, und die beste Organisation einer höheren Idee gegenüber rathlos dasteht*). Einseitigkeit führt niemals zu abschließenden Resultaten.

*) Die katholische Kirche kann lediglich durch den Protestantismus, der eine Idee ist, nicht gebrochen werden; wenn der Staat mit dem Ernst der Aufgabe und mit der ihm eignenden Kraft sich an die Zurückweisung der hierarchischen Uebergriffe macht, so steht ihm das Recht der Idee und die Gewalt der Organisation zur Seite, und die Ausdauer wird den Sieg erlangen.

Demnach hat die Kirche die Aufgabe, sich mit der reinen Idee vollkommen zu durchdringen und diese vollständig darzustellen. Sie ist weder bloß Idee, noch bloß Organisation, sondern die organisirte Idee, die der Idee zum vollgültigen Symbol dienende Organisation. Wir kommen nur von der formalen Seite wieder zu dem das Materiale ausdrückenden Gegensatz von Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt zurück und sehen, daß die Kirche ihrem eigentlichsten Begriffe nach die Vereinigung dieses Gegensatzes ist. Gehen wir aber näher auf den concreten Inhalt dieser Begriffe ein, so müssen wir die Heilsgemeinschaft vorzüglich in dem vom Heil ergriffenen Volke Gottes, die Heilsanstalt dagegen vorzüglich in den der Kirche als organisirter Gesellschaft eignenden Gnadenmitteln erkennen, und hier taucht der Gegensatz von (genuin) lutherischer und (zwinglisch) reformirter Bestimmung des Begriffes der unsichtbaren Kirche wieder auf, da sich nach (dem echten) Luther die Unsichtbarkeit, d. h. der Gottesreich-Charakter der Kirche auf Seiten der Gnadenmittel, nach Zwingli (und der gesammten protestantischen Orthodoxie) auf Seiten des geheiligten Volkes Gottes findet.

Der ungeheure Einfluß, den Zwingli's Ideen trotz aller Verlästerung seiner Person auch auf ursprünglich lutherischem Gebiet davongetragen haben, ist einem unbefangen in der Geschichte Lesenden unverkennbar. Außer aller Frage aber steht es dem historisch gerichteten Dogmatiker, daß gerade in dem Lehrstück von der Kirche keine von den beiden protestantischen Confessionen ohne die andere die Lösung des weder von Zwingli noch von Luther gelösten Problems erlangt. Die Kirche rein christlich zu gestalten ist die Aufgabe des evangelischen Protestantismus. Dazu gehört, daß weder von der Weitherzigkeit der in Jesu Christo lebendigen Reichsgottes-Idee, noch von der historischen Bedeutung der durch die Jüngerschaft Christi gebildeten Kirche Etwas verloren gehe. Für das Erstere ist Zwingli, für das Zweite Luther eingetreten. Mit Verkleinerung des Einen oder des Anderen wird nur die Unfähigkeit bewiesen, evangelisch-protestantisch zu denken. Die Lösung der Aufgabe ist eine That der Gerechtigkeit gegen Beide.

Der Endzweck der Predigt vom Reiche Gottes liegt in den einzelnen Menschen. Diese sollen erlöst werden aus den Banden der Sünde und der Furcht des Todes; sie sollen selig werden. Ist nun die Kirche die weltgeschichtliche Form und als solche Vermittlerin des Reiches Gottes auf Erden, so erfüllt sie ihre Aufgabe in dem Maße, als sie die ganze Menschheit zu Kindern des Reiches macht, und als demgemäß in ihr die ganze Menschheit sich als Heilsgemeinschaft, als Volk Gottes darstellt. Von dieser Seite aus angesehen, ist eine jede einzelne Kirche danach zu beurtheilen, ob ihre Angehörigen den Typus der Kinder Gottes an sich tragen, und als wesentliches Kriterium der Christlichkeit einer Kirche muß uns in dieser Hinsicht die Sitte gelten. „An ihren Früchten sollt Ihr sie erkennen." Die Zeit der Orthodoxie bildete daher auf dem reformirten Gebiete die Kirchenzucht aus. Unsere Zeit will sich die letztere nicht mehr gefallen lassen. Als Surrogat, aber nicht als Aequivalent ist die öffentliche Meinung an die Stelle der Kirchenzucht getreten. Es ist nicht undenkbar, daß sich eine unter dem Einfluß christlicher Lebensauffassung stehende öffentliche Meinung bilde, welche in freierer Weise die Wirksamkeit der Kirchenzucht ersetze. Jedenfalls darf nicht die Kirchenzucht als solche und in einer bestimmten historischen Form zum Kriterium der Christlichkeit einer Kirche gemacht werden; sondern dieses ist, allgemein gültig ausgedrückt, nur die Sitte selbst als die natürliche Aeußerung der Heilsgemeinschaft resp. der Sündhaftigkeit innerhalb eines bestimmten Kreises.

Die einzelnen Menschen aber, welche die Kirche bilden, sind, auch sofern sie zum Reiche Gottes gehören, doch nicht an sich dieses selber; sondern dieses stellt sich nur in ihnen dar, weil das Reich Gottes nach vorherrschendem biblischen Sprachgebrauche die Herrschaft der Ordnungen Gottes in der vernunftbegabten und zur Sittlichkeit angelegten Schöpfung ist. Die Kirche entspricht daher nicht sowohl in ihren einzelnen Mitgliedern als vielmehr in denjenigen Ordnungen, durch welche sich diese zur kirchlichen Gemeinschaft vereiniget haben, dem Reiche Gottes, und nach dieser Seite ist die Christlichkeit einer Kirche nach ihrem Bekenntnisse, nach ihrem Cultus und nach ihrer Verfassung zu beurtheilen.

Es ist einseitig und von allen schlimmen Folgen der Einseitigkeit begleitet, wenn alles Gewicht nur auf die reine Lehre gelegt wird, und auch wenn die Gnadenmittel noch hinzugenommen werden, so fehlt doch viel daran, daß auch nur nach dieser Seite hin hiemit die Kriterien vollständig angegeben seien. Denn die Lehre ohne das Gegengewicht des Gottesdienstes und der Verfassung ist viel eher trennend als vereinigend, und wenn aus der Gesammtheit des Cultus nur die Gnadenmittel herausgehoben werden, so faßt sie die Mehrzahl auch wiederum nur von Seite der darüber aufgestellten dogmatischen Bestimmungen, und so repräsentiren dann gerade Wort und Sacrament statt der Gnaden- und Heilsmittel, die sie sein sollten, in Wahrheit nur das Schibboleth für eine in besonderem Sinne sich als Volk Gottes wissende Partei. Was der Kirche den Charakter als Heilsanstalt verleihen und sie zur Wirksamkeit nach dieser Richtung hin befähigen sollte, Das schlägt in ein Merkmal der Heilsgemeinschaft um und dient statt zur Wirkung auf die Welt zur Absonderung von derselben.

Viel umfassender und von tiefstem Verständnis zeugend ist die Aufzählung der sieben Sacramente, an denen nach Luther (von den Conciliis und Kirchen) das heilige christliche Volk erkannt werden könne, nämlich: Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, Schlüsselgewalt, Kirchendieneramt, Gebet und Kreuz. In diesen sieben Kennzeichen sind kirchliche Sitte, Bekenntnis, Gottesdienst und Verfassung vereiniget. Den Cultus als äußerliche Ordnung will zwar Luther unter seinen Sacramenten nicht verstanden wissen. Ich kann mich daher nicht einfach nur auf Luther für meine Auffassung berufen. Was aber hier an ihm so sehr beachtenswerth ist, Das ist die trotz aller Neigung zu exclusivem Lehrzwang doch immer wieder sich Bahn brechende Einsicht, die das unveräußerliche Wesen der Kirche constituirenden Merkmale beständen nicht bloß in Wort Gottes und Sacramenten, sondern es müßten dazu auch Elemente der Verfassung (Schlüsselgewalt und Kirchendieneramt) und specifisch christliche Sitte (Gebet und Kreuz) gehören. Luther zieht, wie allbekannt, abstrakten Begriffen concrete Anschauungen vor. So nennt er auch hier Dinge, welche sowohl in die eine als in die andere Kategorie rubricirt werden können,

wie es ja herauszukommen pflegt, wenn man lieber anschaulich und populär, als in scharfen Begriffen schreibt. Das Gebet ist wie die Sacramente Cultusbestandtheil; es ist aber zugleich auch religiöse Sitte, wie die reformirten Katechismen es sehr gerne als das vornehmste unter den christlich guten Werken darstellen, ja wohl auch die Lehre von den guten Werken ganz an die Lehre vom Gebet anschließen, und so ist das Wort Gottes, außerdem daß es dem Bekenntnis zu Grunde liegt, als Predigt ebenfalls ein Stück des Gottesdienstes. Wir ziehen es deßhalb vor, anstatt mannigfaltig zu rubricirender Dinge bloße Kategorien als Kriterien der Kirchlichkeit zu nennen, um einen für Alles, was Kirche heißt, gültigen Maßstab zu gewinnen. Ob dieses oder jenes Bekenntnis das echt christliche sei, Das ist im einzelnen Falle controvers. Reden wir von Demjenigen, was so wesentlich zur Kirche gehört, daß eine Kirche ohne dasselbe nicht gedacht werden kann, so dürfen wir nichts Controverses nennen, sondern nur das Wesen, über dessen Qualität die Controverse entstanden ist. Im vorliegenden Falle ist Dies nur schlechthin das Bekenntnis, das möglicher Weise sich auf eine gemeinsame Agende, einen gemeinsamen Katechismus und ein gemeinsames Gesangbuch, vielleicht auch auf noch weniger beschränkt. Die bestimmten einzelnen cultischen Formen sind ebenfalls das Controverse. Darum will sie Luther nicht als Kennzeichen des Volkes Christi verwerthet wissen; seine Thesis ist sogar, daß sie nur ein äußerliches Ding seien. Aber ohne Cultus kann er sich das heilige Volk doch auch nicht denken, und so nennt er denn cultische Bestandtheile, von welchen es ihm gar nicht in den Sinn kömmt, daß sie könnten controvers werden. Wir begnügen uns aber auch hier mit der Angabe der bloßen Kategorie, und in gleicher Weise urtheilen wir über Schlüsselgewalt und Kirchendieneramt und stellen statt Dessen nur ganz allgemein eine Verfassung als Forderung für die Kirche hin.

So reduciren sich uns, Alles in Allem genommen, die unveräußerlichen Merkmale, durch deren Zusammenbestehen erst eine Kirche als solche begründet wird, auf die Forderung einer eigenthümlichen Sitte, eines eigenthümlichen Cultus, einer eigenthümlichen Verfassung und eines eigenthümlichen Bekenntnisses.

Wollte nun aber hiegegen eingewendet werden, daß alle diese Merkmale auch auf außerchristliche Religionsgemeinschaften zutreffen können und demnach das eigenthümlich Christliche, das doch der Kirche eigene, nicht ausdrücken, so ist zu erwiedern, daß in der ganzen Erörterung der Ausdruck Kirche nur für eine geschichtlich mit Jesu Christo zusammenhangende religiöse Gesellschaft gebraucht worden und daß derselbe auch im allgemeinen Sprachgebrauch lediglich einer solchen vorbehalten ist. Natürlich, daß diese Kriterien nur formaler Art sind und erst dadurch in nutzbare Anwendung kommen, daß sie mit dem christlichen Princip zusammengebracht und so materiell erfüllt werden. Das christliche Princip ist aber eben das Controverse. Die Wissenschaft kann, wenn sie einen allgemein gültigen Maßstab zur Prüfung des Werthes der einzelnen Kirchen sucht, nicht von vornherein sich einer einzelnen Kirchenform gefangen geben; sondern sie hat ihre Schuldigkeit gethan, wenn sie den Begriff so weit zergliedert, daß sie nur noch die nothwendigen Merkmale nach Ausscheidung alles Zufälligen beibehält, diese aber vollständig nachweist. Nun kann sie sagen: Wer einer Kirche angehört, welche auf das eine oder das andere dieser Momente kein Gewicht legt, Der gehört einer mangelhaften Kirche an. Die Aufgabe, die sich jede Kirche zu stellen hat, liegt klar vor: nach allen vier Seiten hin das in Jesu Christo erschienene religiöse Princip möglichst vollständig und möglichst intensiv zur Darstellung zu bringen und wirken zu lassen. Der Uebertritt aus einer Kirche zu einer anderen ist insoweit gerechtfertigt resp. geboten, als nicht bloß in einem Punkte (woran sich der Fanatiker genügen läßt), sondern in allen vier Hinsichten die Kirche, in welcher man steht, eine ganz andere Auffassung und Ausprägung des christlichen Princips zeigt, als welcher man selber nach verständiger und gewissenhafter Prüfung anzugehören sich gedrungen fühlt, und als die andere Kirche allseitig die Garantie bietet, die gewünschte Heilsgemeinschaft zu gewähren und als Heilsanstalt auf Reinigung und Vertiefung der eigenen Christlichkeit zu wirken.

Auch deßhalb kann uns aus der Anwendbarkeit unserer kirchlichen Kriterien in Bezug auf außerchristliche Religionsgemeinschaften kein Vorwurf erwachsen, weil die christliche Kirche als die welt-

liche Gesellschaftsform der absoluten Religion gerade nichts Apartes, sondern nur das Allgemeingültige in reinster Qualität haben kann. Es verhält sich hiemit ähnlich wie mit dem Religionsbegriff, der deßhalb auch für das Christenthum richtig ist, weil er sich auf alle Religionen anwenden läßt. Allgemeine Begriffe sind immer bloße formale Begriffe, die ihren materiellen Werth resp. Unwerth durch die concrete Anwendung bekommen.

Wichtiger aber als diese Bemerkungen, die ich unterdrückt hätte, wenn ich nicht wüßte, daß sie gegenüber manchen angesehenen Theologen doch immer noch nothwendig sind, ist es mir hervorzuheben, daß in all diesen Merkmalen, um mit Luther zu reden, nur äußerliche Dinge gegeben sind. Hier scheidet sich mein Weg auf das Schärfste von der Sprach- und Denkweise der Reformatoren, die das Widersprechende zusammendachten und dem Undenkbaren zu einem Jahrhunderte hindurch gültigen Ausdruck verhalfen. Die ganze bisherige Erörterung des protestantischen Dogma's von der unsichtbaren Kirche hat den Beweis geliefert, daß einerseits die reformatorische That von Zwingli und Luther ganz wesentlich in der theoretischen und praktischen Behauptung ruhte, die sichtbare römisch-katholische Kirche sei kein Glaubensobjekt und überhaupt sei nichts Sichtbares das eigentlich Heilspendende, daß aber andererseits die im Gegensatz gegen die sichtbare Kirche aufgestellte Lehre ein Widerspruch in sich selber ist, der sich nur dann löst, wenn die unvereinbaren Begriffe getrennt und jeder nur in seiner Sphäre geltend gemacht werden, die Kirche als ein äußerliches Ding, das unsichtbare Glaubensobjekt als das Reich Gottes. Aus dem reformatorischen Princip selber heraus ersteht die Nothwendigkeit, das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche sowohl in der zwinglischen als in der lutherischen Fassung aufzulösen und das nur Gott bekannte Volk Gottes, für das Zwingli, wie die geistige Heilsanstalt, für die Luther die unsichtbare Kirche postulirte, in dem Reiche Gottes zu suchen, die Kirche dagegen als die weltliche und darum nothwendig in veränderlichen und vergänglichen Gestalten sich bewegende Erscheinung dieses Reiches, sofern es durch Christum uns vollkommen geoffenbaret worden ist, zu fassen. Die Kritik, deren Resultat diese Umbildung des reformatorischen Gedankens ist, gieng von den

reformatorischen Grundvoraussetzungen selber aus. Sie hat sich uns vermittelst Betrachtung der Geschichte und der neutestamentlichen Gedanken und Ausdrücke ergeben. Sie ist also denselben Weg gegangen, welchen die Reformatoren vorgezeichnet haben und welcher immer muß eingeschlagen werden, wenn kirchliche Lehrbestimmungen aus dem Princip des Christenthums selber heraus eine Revision erfahren sollen.

Drittes Capitel.

Kirche und Staat.

Bis hieher haben wir uns der Betrachtung der Kirche als eines im Staatsverbande stehenden und dadurch mannigfachen Complicationen ausgesetzten Institutes noch entschlagen. Wir dürfen aber der Frage nicht aus dem Wege gehen, wie die Kirche durch die Beziehungen, in denen sie zum Staate steht, beeinflußt werde, sowohl was ihre einzelnen constitutiven Merkmale, als was das in ihr selbst vorhandene Verhältnis zwischen Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt anlangt. So lange wir von einer unsichtbaren Kirche reden, befinden wir uns als Kirchenglieder immer dem Staate, als Staatsglieder der Kirche gegenüber in dem Zustande des bösen Gewissens; denn jeweils unterschlagen wir Etwas, was wir herausgeben sollten. Was wir mit dem „unsichtbar" meinen, geht den Staat Nichts an, und die Kirche ist doch weltliche Form, also wie alles Weltliche, nicht außer Connex mit dem Staate zu denken. Was hingegen Kirche heißt, sollte, auch wenn es unsichtbar genannt wird, vor dem Staate gerechtfertigt werden, und doch dürfen wir das Unsichtbare keiner heteronomen Gesetzgebung unterstellen. Der consequent durchgeführte Protestantismus entgeht zwar den Verwicklungen, welche sich hieraus ergeben; aber das Dogma von der unsichtbaren Kirche ist gerade der Ausdruck des inconsequent gebliebenen Protestantismus, und es liegt uns noch ob, zu beweisen, daß die Forderungen, welche sowohl die Religion an den Begriff

des alles Heil gemeinschaftlich und anstaltlich in sich schließenden Reiches Gottes, als der Staat an das in die Rechtssphäre fallende Institut der Kirche zu stellen hat, den Begriff der unsichtbaren Kirche auflösen als einen unhaltbaren, weil Unvereinbares und auf nicht zusammengehörenden Gebieten Liegendes zusammendenkenden, und daß wir demgemäß auch von dieser Seite zu einer Sonderung der verschiedenen Sphären zuzutheilenden Momente gedrängt werden.

I.

Der nothwendige Zusammenhang zwischen Kirche und Staat.

Wie immer die Organisation der Kirche gedacht werden mag, so lebt letztere, soweit sie Organismus ist, auch in der Sphäre des Rechtes. Von der Sitte mag Dies Mancher nicht gelten lassen; desto gewisser gilt es von der Verfassung, und mag auch das Bekenntnis noch so latitudinarisch gefaßt werden, so biegt der Cultus doch wieder in die Rechtssphäre ein, da er nicht bloß Anspruch auf Befolgung erhebt, sondern auch Anspruch auf Weihung gewisser besonders hervorragender Momente, wie Eintritt in die menschliche Gesellschaft, Schließung des Ehebundes, Bestattung der Verstorbenen verleiht. Ohne Rechtsverhältnisse läßt sich durchaus keine Kirche, am Allerwenigsten eine fanatische Sekte denken, deren Mitglieder sehr eifersüchtig über ihre Rechtsansprüche zu wachen pflegen. Zum Abendmahl läßt keine Kirche die Angehörigen anderer Denominationen zu, und wenn sie es thut, so declarirt sie ipso facto schon ihre unionistische Gesinnung, die doch immer nicht so weit geht, daß sie überhaupt keine Unterschiede mehr machte.

Damit ist aber auch schon der juristische, Rechte und Pflichten voraussetzende Charakter einer jeden Kirche als solcher erwiesen. Eben damit auch eine jede Kirche, als bestimmte und von anderen Kirchen sich unterscheidende, als eine der Aufgabe des Reiches Gottes durchaus ungenügende Form desselben. Ist im Reiche Gottes alles Heil beschlossen, so kann keine Kirche Dasselbe in gleichem Umfange von sich behaupten. Zwar die römische Kirche

sagt es von sich aus; aber indem sie Dies thut, während ihr eigener Zustand sie selber als in so hohem Grade heilsbedürftig darstellt, offenbart sie nur in schreiender Weise ihren eigenen Abfall von der Wahrheit, da sie das christliche Princip in sein direktes Gegentheil verkehrt hat. Dieses besteht in der Zusicherung des Heils an jeden auf dem Wege der Sinnesänderung dasselbe Begehrenden ohne irgend welchen Particularismus*). Der christliche Universalismus fordert daher und setzt voraus die rein menschliche Gesinnung. Im römischen Katholicismus dagegen ist der Universalismus auf die Negation der Berechtigung natürlicher Unterschiede in der kirchlichen Ausprägung des Reiches Gottes bezogen und dafür gegenüber der Mannigfaltigkeit der im Reiche Gottes gleichgültigen Formen dieser gegenüber ein formalistischer Particularismus aufgestellt und festgesetzt worden. Man darf sich nicht täuschen lassen. Was Aeußerung, was dem Nebenmenschen sinnlich wahrnehmbar ist, was der Beurtheilung durch andere Menschen unterstellt werden kann, Das ist eben deßhalb, weil es diesen Charakter trägt, auch ein äußerliches Ding und darf deßhalb nicht als Maßstab der Frömmigkeit und als Ursache des Heiles betrachtet werden. Zwar treibt die Frömmigkeit zur That und der Glaube zum Bekenntnis; aber so gewiß nicht die Werke, sondern der Glaube selig macht, so gewiß hängt das Heil nur indirekt, nur so wie von den Werken, von dem Bekenntnisse ab. Ohne Werke kann der Glaube nicht bleiben, wie die Sonne nicht ohne Licht. Ohne Bekenntnis wird er auch nicht bleiben; aber ein Bekenntnis in Worten ist jedenfalls nur dann so viel werth als ein durch gute Werke vollbrachtes Bekenntnis, wann das Reden selber im vollen Sinn als eine That bezeichnet werden darf. Unter dem Gesichtspunkt des Heils betrachtet, ist das in Worten bestehende Bekenntnis also noch werthloser als die guten Werke. Wollen wir das Heil nicht von Aeußerlichkeiten abhangen lassen, so müssen wir überhaupt den Aeußerungen der Frömmigkeit nur den Werth der Documentirung des Vorhandenseins frommer Gesinnung zuerkennen, das Heil selber aber, abgesehen von diesem

*) Vgl. insbesondere das Gleichnis vom Pharisäer und vom Zöllner Luc. 18, 9—14.

theils pädagogischen und asketischen, theils historisch vermittelnden und conservirenden, immer aber indirekten Werthe der Frömmigkeitsäußerungen für das Heil, von der Aufnahme in das Reich Gottes, also von dem Eintritt des bewußten Geisteslebens in das Herrschaftsgebiet der sittlichen Ordnungen Gottes abhängig machen. Von dieser allgemeinen Beurtheilung des Aeußerlichen dürfen wir auch nicht willkürlich diese oder jene Bestimmung ausnehmen; sondern Alles, was die Kirche im Unterschied vom Reiche Gottes zur Kirche macht, ist äußerliches Ding, Sitte, Verfassung, Cultus und Bekenntnis, und Dieses alles kann daher weder im eigentlichen und strengen Sinn als Heilsgrund, noch auch als genügende Darstellung des Reiches Gottes betrachtet werden.

Wenn ich auf meinen in Worte gefaßten und nur vermittelst derselben, also vermittelst eines Bekenntnisses mir klar zum Bewußtsein kommenden Glauben einen Rechtsanspruch auf meine Seligkeit gründe, anstatt den Glauben gerade darin zu erkennen, daß er das Vertrauen auf die unverdiente Gnade ist und dieser als unverdienter sich bewußt bleibt, so habe ich das wesentlich evangelische Princip gefälscht und bin auf judaistischen Standpunkt zurückgesunken. Betrachte ich aber denselben Glauben als Bekenntnis einer ganzen Genossenschaft, so bekommt er sofort für dieselbe und also auch für jedes ihrer Mitglieder als Mitglied der Gemeinschaft einen juristischen Charakter. Gott gegenüber verleiht mir der Glaube, auch wenn ich diesen in der Kirche cultisch oder auf einer Synode kirchenregimentlich bekenne, nicht den mindesten Rechtsanspruch. Der Glaube als seligmachender ist und bleibt die Negation des juristischen Rechtes, die Anerkennung der unverdienten Gnade und das Vertrauen auf dieselbe, und nur so kömmt er dem Individuum Gott gegenüber zu Gute. Zur Kirchengemeinschaft aber kann ich nicht dadurch gelangen, daß ich diesen Glauben habe, sondern dadurch, daß ich ihn bekenne. Vor meinen Nächsten, die niemals Herzen und Nieren prüfen können, legitimirt mich also nicht der Glaube selbst, sondern nur dessen Bekenntnis. Ich kann deßhalb überhaupt nicht in eine kirchliche Gemeinschaft eintreten; oder ich muß mich dazu verstehen, den Glauben in einer Weise anzunehmen, welche seinen heilskräftigen Charakter dahingestellt sein läßt, um ihn zu einem rechtlichen Ding zu machen.

Ohne diese Umsetzung des Glaubens aus der religiösen in die juristische Sphäre kann keine Kirche bestehen, umfasse sie nun das Gebiet des römischen Katholicismus oder das Gebiet der allerneusten Ausgeburt amerikanischen Sektengeistes. Die Kirche ist also, so nothwendig sie aus dem Christenthum hervorgeht und so wenig sich dieses ohne sie erhalten würde, doch im Unterschiede von dem Reiche Gottes als einem religiösen Begriffe ein Begriff von wesentlich juristischem Charakter.

Sehe ich auf den Cultus, so trete ich, indem ich denselben im Geist und in der Wahrheit übe, in lebendige Beziehung zu Gott und bethätige meine Frömmigkeit, theils mich für mich selbst, theils Andere mit mir, theils mich an Anderer Andacht erbauend. Die cultische Handlung, lediglich als einzelne und in ihrem Vollzuge betrachtet, ist eine Frömmigkeitsäußerung, welche den Begriff der Kirche gar nicht voraussetzt. Denn wir können uns eine ganz zufällig zusammengewürfelte Gesellschaft durch irgend eine Veranlassung zu gemeinschaftlicher cultischer Handlung vereinigt denken und uns vorstellen, daß die einzelnen Glieder der Gesellschaft, wie sie verschiedenen kirchlichen Genossenschaften angehörten, nachher wieder auseinandergehen und außer allem cultischen Zusammenhange bleiben. Für den Moment wird die Macht des religiösen Gefühles eine gemeinschaftliche und erbauungskräftige cultische Form erzeugen*). Will ich aber regelmäßig mit Anderen gemeinschaftlichen Gottesdienst halten, so muß ich zuerst mich mit ihnen über eine Form desselben, welche der ganzen Gesellschaft gewisse und fest normirte Pflichten und Rechte verleiht, verständigen, und in dem Momente habe ich den Cultus juristisch bestimmt. In der Ausübung des festgesetzten Cultus, der bestimmten einzelnen cultischen Formen kann die individuelle Frömmigkeit wieder ganz und unbeeinträchtigt sich geltend machen; in den Beziehungen der einzelnen Glieder der cultischen Gemeinschaft zu einander ist der Cultus eine Rechtsangelegenheit geworden. Die Kirche ist als Kirche vermöge des von ihr gepflegten Cultus ein Rechtsinstitut.

In Bezug auf die Verfassung möchte es geradezu schwer

---

*) Solcher Gestalt sind etwa die freien gottesdienstlichen Vereinigungen an Badeörtern, welche keinen ständigen Geistlichen besitzen.

halten, eine Seite herauszufinden, nach welcher sie der Kirche einen nicht wesentlich juristischen Charakter verleiht. Setzen wir als das Grundgebot der christlichen Gemeinschaft nach Joh. 13, 34 die Liebe, so sind wir schon innerhalb des specifisch kirchlichen Gebietes. Für das Reich Gottes folgt Alles selbstverständlich aus diesem einen Princip, weil die Liebe im Reiche Gottes nicht als jenes traurige Schattenbild der echten Liebe gedacht werden kann, welches als Verkleidung des Egoismus unter den Menschen umgeht. Die Liebe, von welcher der Erlöser spricht, ist unabtrennbar von der sittlichen Gesinnung, von der Heiligkeit und Gerechtigkeit. In den menschlichen Verhältnissen dagegen, wie sie sich unter dem Einflusse der Sünde gebildet und entwickelt haben, streiten immer verschiedene Interessen den Kampf um's Dasein, und jede Aufrechterhaltung der Ordnung kann nur durch Aufstellung und Geltendmachung juristisch gültiger Normen durchgesetzt werden. Zur Kirche gehöre ich also nicht vermöge Dessen, wodurch ich zum Reiche Gottes gehöre. Bin ich auch der Liebe bar, halte mich aber innerhalb der gesetzlichen, durch die Verfassung gezogenen Schranken, so kann mich Niemand aus der Kirche hinausweisen, und gerade Diejenigen, welche außer der Legalität noch andere Merkmale der Kirchlichkeit praktisch geltend machen wollen — sind die Katharer und die Albigenser, die Huß und die Savonarola.

Ganz dem juristischen Gebiet entzogen scheint die Sitte. Sie entspricht auf der Seite des Thuns dem Bekenntnisse auf der Seite des Vorstellens. Betrachte ich nur das persönliche Verhalten des Menschen in Bezug auf den Zusammenhang der Sitte mit der Gesinnung, so gelange ich nur zu einem Urtheil über die Folgerichtigkeit des Charakters, über den Werth, den der Mensch als sittliches Wesen besitzt. Damit ist aber über das Recht oder Unrecht, mit welchem er dieser bestimmten Genossenschaft zugezählt wird oder sich selber zuzählt, noch gar Nichts ausgesagt. Ich kann überhaupt auf diesem Wege zu gar keiner hierauf sich beziehenden Entscheidung gelangen. Erst wenn ich die Uebereinstimmung der persönlichen Lebensführung mit dem Durchschnittsmaße der aus der besonderen kirchlichen Lebensauffassung fließenden sittlichen Beschaffenheit constatirt habe, ist es mir möglich, den Menschen dem kirchlichen Kreise als einen demselben sittlich an-

gehörigen zuzusprechen, und der Betreffende selber kann seine persönliche Zugehörigkeit ebenfalls nicht nach seiner sittlichen Selbstschätzung beurtheilen, sondern erst wann er den Maßstab, nicht des individuellen Werthes, sondern des in der Genossenschaft gültigen Ideals an sich selbst angelegt hat. Dadurch tritt das sittliche Ideal, also auch überhaupt das Sittengesetz als ein äußerliches und ursprünglich fremdes dem Individuum gegenüber. Es ist nicht mehr ein sittliches Princip, sondern ein historisch zur Macht gelangtes Gesetz, was den Urtheilsspruch erläßt, und auch hier ist das reine Gebiet des Reiches Gottes verlassen und das juristische Gebiet betreten. Die Sitte als Merkmal positiver Kirchlichkeit ist nicht mehr ein rein und lediglich sittlicher, sondern ein juristischer Begriff. Als Organismus und Gesellschaft wendet die Kirche selbst die Sitte dem Rechtsgebiete zu.

Und doch widerstrebt es dem Christen, die Kirche nur als Rechtsinstitut zu betrachten. Gehören denn Predigt, Seelsorge, Unterricht nicht ebenso wesentlich zu ihrem Begriffe, und sind Dies auch Rechtsinstitutionen, sofern sie kirchlich organisirt sind? Mit letzterer Einschränkung, nämlich als kirchlich organisirte, ganz gewiß, als Das, was sie ihrem Inhalte nach und abgesehen von der kirchlichen Organisation sind, nein. Die Kirche hat überhaupt dieses Eigenthümliche an sich, daß sie ihrem Inhalte nach kein Rechtsinstitut, ihrer Form nach dagegen allerdings ein solches ist. In keiner Weise soll Dies verstanden werden, als ob sie also ihrem Wesen nach unsichtbar, ihrer Erscheinung nach sichtbar sei. Diese Ausflucht ist für uns gar nicht vorhanden, weil wir Etwas erst dann Kirche nennen können, wann es ein sei es auch nur irgendwie Organisirtes und zwar für den Zweck des Bestehens in der Welt Organisirtes ist. Wir müssen also gerade Das, was Etwas zur Kirche macht, d. h. demnach das Wesen der Kirche, in dem Ineinander von Welt und Reich Gottes erkennen und dürfen nicht anders von einem unsichtbaren Wesen der Kirche reden, als wir etwa von einem unsichtbaren Wesen irgend eines nur in sichtbarer Weise real vorhandenen Dinges, d. h. von dessen Begriffe sprechen. Real ist die Kirche immer nur als Rechtsinstitut. Der bloße Begriff der Kirche ist auch bloßes Gedankending, beim einen Dogmatiker so, beim anderen anders, überhaupt

nur in der Theorie vorhanden. Unsichtbar real dagegen und vermittelst der Kirche sichtbar real sich ausgestaltend ist nicht eine bloß dogmatisch gedachte Kirche, sondern das Reich Gottes und nur dieses.

Damit ist uns nun allerdings auch der Weg schon zum Voraus bezeichnet, den wir zu gehen haben, um zu einer richtigen Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat zu gelangen. Gemeinhin werden Kirche und Staat als Gegensätze in der Weise gefaßt, daß die Kirche die himmlischen, der Staat die irdischen Interessen zu wahren habe. Nach unserer historisch-exegetischen Untersuchung können wir diese Unterscheidung nur als eine durchaus falsche bezeichnen. Der Staat ist allerdings nur denkbar auf der Grundlage weltlichen Gemeinschaftslebens, die Kirche jedoch nicht weniger. Auch die Kirche ist nur eine weltliche Form für Anstrebung überweltlicher Interessen. Darum ist es ein in seinen praktischen Erfolgen immer nur zur Verwirrung führendes Unterfangen, wenn die Kirche sich gebärdet, als ob sie unweltlich wäre. Nein, sie ist ihrer Natur, ihrem Wesen nach weltlich, so weltlich wie der Staat, wie die sichtbare Schöpfung, wie die den Geist zur Erscheinung bringende Materie, und wenn sie diese Weltlichkeit verleugnet, so wird sie zur Heuchlerin, gegen die sich die Welt, welche sich ihrer Natur nicht schämt, mit Recht als gegen eine unwürdige Carricatur erhebt. Die Welt ist Gottes Schöpfung, und wenn der Apostel schreibt, wir sollen die Welt nicht lieb haben, so meint er entweder nur eine verderbte Welt, welche nicht mehr lediglich Gottes Schöpfung ist, oder die Kirche als vorübergehende Existenzform des Reiches Gottes ist mit inbegriffen in dieser Welt, und wir dürfen auch die Kirche nicht lieb haben, weil Alles, was in der Welt ist, vergeht und vergehen muß.

Es kann nicht genug betont werden, daß das Heil nicht von der Kirche, sondern von dem Reiche Gottes abhängt. Wer zu dieser Einsicht hindurchgedrungen ist, sieht mit ruhigerem Gemüthe in den Wirrwarr der kirchlich-staatlichen Kämpfe und Streitigkeiten hinein. So lange man noch Kirche und Reich Gottes identificirt, wäre es auch nur in der altprotestantischen Formel der unsichtbaren Kirche, so legt man in den Streit die ganze Leidenschaft des Kampfes um das eigene Seelenheil. Hat man

dagegen die Kirche als Dasjenige erkannt, was sie ist, so streitet man sich um sie nur noch mit dem Eifer, welchen man der Ausprägung für richtig erkannter Ideen in der weltlichen Darstellung zuzuwenden als erlaubt und zweckdienlich erachtet. Sein Gewissen weiß man dabei nicht mehr und nicht weniger betheiliget als bei politischen oder socialen Streitigkeiten. Es wäre ein nicht hoch genug anzuschlagender Fortschritt, wenn sich diese Erkenntnis namentlich in den gläubigen protestantischen Kreisen Bahn schaffen könnte; denn damit wäre die Grundlage zur Verständigung über die politische Seite des gegenwärtigen sogenannten Culturkampfes gegeben. Mannigfach bekömmt man ja den Eindruck, daß es für viele Protestanten Gewissenssache ist, in diesem Kampfe gegen den Staat Partei zu nehmen; aber es sind eben gebundene Gewissen, und man kann von einem höheren Standpunkt aus nicht genug beklagen, daß die Gewissen durch irrige dogmatische Vorstellungen praktisch irre geleitet werden. Sollte es so ganz unmöglich sein, die Gewissen von der Kirche frei zu machen und nur noch an das Reich Gottes zu binden? Sollte es unmöglich sein, die Menschen zu veranlassen, auch hier Gott zu geben, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist? Sollte es unmöglich sein, den Gläubigen zu zeigen, daß das Reich Gottes unangetastet bleibt, auch wenn sich die Kirche als Rechtsinstitut der Oberhoheit des Staates untergibt, der von Gott als Inbegriff aller Rechtsordnungen eingesetzt worden ist?

II.

Die freie Kirche.

Wir begegnen hier nun freilich sofort dem Schlagwort der freien Kirche im freien Staate. Lange ehe Cavour dasselbe aufgebracht hat, ist es von protestantischen Theologen als Lösung aller Schwierigkeiten der aus dem Zusammensein von verschiedenen Confessionen und einheitlichem Staate sich ergebende Lage dem modernen Freiheitsbewußtsein empfohlen worden. Schon Schleiermacher verlangt in den „Reden über die Religion" die Trennung

der Kirche vom Staate, und in den „Vorlesungen über praktische Theologie“ widmet er S. 668 ff. diesem Gegenstande eine ziemlich ausführliche Betrachtung. Derjenige Theologe aber, an dessen Namen sich das Princip der Freikirche vorzugsweise anknüpft, und auf dessen Autorität auch eine noch bestehende église libre gegründet wurde, ist Alexander Vinet, der in seinem „Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état, Paris 1842“ die Gründe für die Trennung von Staat und Kirche am Vollständigsten und Anschaulichsten entwickelt und in den weitesten Kreisen am Erfolgreichsten für die Anerkennung des Princips des Freikirchenthums gewirkt hat.

In dem ersten Theil des genannten Buches erweist Vinet die Pflicht eines jeden Menschen, nicht bloß überhaupt mit seinen Ueberzeugungen nicht hinter dem Berge zu halten, sondern im Besonderen seine religiösen Ansichten zu bekennen. Der zweite Theil beschäftigt sich mit den Anstalten, soferne sie sich auf die Offenbarung der religiösen Ueberzeugungen beziehen. Vinet macht die Wahrnehmung, daß jede Kirche, sobald sie sich des Staatsschutzes erfreue, verfolgungssüchtig werde. S. 198: „Rien n'est dangereux comme un théologien puissant.“ Wolle man also nicht verfolgen, so müsse man auf den Staatsschutz verzichten. Die Religion könne aber auch nur eine individuelle Angelegenheit sein; denn sie sei eine Angelegenheit des Gewissens, und wenn man der Gesellschaft Gewissen zuerkenne, so entsage man eben damit auf das Recht des Gewissens im einzelnen Individuum. S. 215 f.: „La religion, pour rester religion, s'obstine donc à rester individuelle, puisqu'elle ne peut être sentie comme religion que par l'individu. Et si l'on objecte ici l'association religieuse, l'Église, notre réponse est facile. La société civile, quand elle se fait religieuse, nie l'individualité et par là même la religion: l'Église au contraire, part de la donnée de l'individualité, et c'est à cette condition, qu'elle mérite le nom de société religieuse.“ Die Religion sei aber auch als solche das den Augen der Nächsten Entzogene, und eben deßhalb könne sie nicht Sache der Gesellschaft sein, die sich, wie nun einmal die Welt sei, mit dem in die Augen Fallenden zu befassen habe. Daher, wenn das Individuum Religion habe, so könne die Ge=

sellschaft keine haben, und wenn diese, dann das Individuum nicht. Die Verfolgung sei also immerhin der Beschützung vorzuziehen. Für den Staat handle es sich weder um die Wahrheit überhaupt, noch um diese von den Einzelnen bekannte Wahrheit im Besonderen, sondern um die ihm convenirende Wahrheit. Nur diese werde er als Staatsreligion schützen. Immer aber seien es einzelne Menschen, in denen sich der Staat verkörpere, und so werde er theils zum Schänder des Heiligthums, theils zum Verführer, und die Kirche sei die Verführte. S. 232: „Ainsi le sacrilège et l'adultère, ce sont les deux caractères de l'alliance, suivant que l'on songe à l'État qui a porté la main sur un inviolable dépôt, ou à l'Église qui l'a livré.“ Die beiden Sphären, die kirchliche und die staatliche, seien einander deßhalb gegenseitig undurchdringlich, und jede nähere sich der anderen mit dem Worte: Stirb oder tödte!

Die Einwürfe gegen diese Theorie hätten keine Bedeutung, sofern sie sich nur darauf gründeten, daß in dieser unvollkommenen Welt auch das beste System nicht ohne Unannehmlichkeiten sein könne. Vorzüglich aber werfe man den Grundsatz dagegen ein, daß der Staat den ganzen Menschen darstellen müsse; also müsse er auch die Kirche in sich schließen*). Aber das Gewissen, als etwas Individuelles, könne doch niemals im Staate gesucht werden, und wenn der Staat nur der Mensch ohne das Gewissen sei, so sei er überhaupt nicht der Mensch. Der Staat könne aber die Kirche nur dann in sich enthalten, wenn er zuvor selber Kirche gewesen sei; denn die zeitlichen Eigenschaften entstünden aus den geistlichen, nicht umgekehrt. Schon weil nicht alle Menschen in einem und demselben Staate dieselbe Religion haben, sei der Staat nicht der Mensch schlechthin. Wenn man auch in den Staat hineingeboren werde, so solle man das Pflichtheft des einzelnen Associé nicht unnöthig vergrößern und nicht hineinschreiben, was nur Verpflichtung gegen Gott ist. Man bedenke nie genug, was

*) Nach der jetzt beliebten Ausdrucksweise wäre es wohl verständlicher, wenn Vinet gesagt hätte, der Staat umfasse alle Culturzwecke und sei, seinem Begriffe nach, nicht bloß als Rechtsstaat, sondern als Culturstaat zu fassen. Doch ist Vinet's Ausdruck seinem speciellen Argumentationszweck förderlicher.

der Staat in Wirklichkeit sei. S. 274: „L'État, au sens concret, c'est le gouvernement de la société (l'ensemble des pouvoirs qui régissent la société), et ce gouvernement, c'est un individu, ou plusieurs, ou un grand nombre, si l'on veut, unis, je consens, à le supposer, par une même croyance. Mais il n'importe pas qu'ils soient nombreux: les consciences ne s'additionnent pas et ne font masse ni poids contre les consciences, ils n'en valent qu'une; c'est toujours une opinion iudividuelle, qui se trouve accidentellement l'opinion d'un certain nombre d'hommes, et qui s'impose arbitrairement à toutes les autres." Der Staat könne nur entweder sich für inspirirt erklären oder die Majorität über die Wahrheit entscheiden lassen. Als Leib und Seele dürfe man Staat und Kirche nicht betrachten. Der Staat habe seine besondere Seele, ehe er in Verbindung mit der Kirche trete. Es handle sich darum immer nur um Knechtung des Staates durch die Kirche oder umgekehrt. Nur wo der sündlos vollkommene Mensch sich finde, könne von wahrhafter Einigkeit zwischen Staat und Kirche die Rede sein. Das Christenthum stellte als das Wesentliche des Religionsbegriffes die Freiheit und die Individualität hin. Es sei die definitive Ankunft der individuellen Religion. Daher wäre nur gegenseitiger Einfluß, aber auch nur im Geiste der Freiheit, zwischen Staat und Kirche möglich. Durch die in den Augen der Welt immer thörichte Natur des Evangeliums, durch seine Excentricitäten und durch sein Wohlgefallen an dem Prekären sei das Christenthum unfähig, Staatsreligion zu werden, und wo es dennoch als solche proclamirt worden, da habe es sich auch sofort verschlechtert und seine göttliche Natur dran gegeben. Der Einwurf, daß die religiöse Familie ja auch eine etablirte Kirche und ein Staat im Kleinen sei, gelte nicht; denn in ihr wachse man zur Mündigkeit heran, die dem Individuum in der Staatskirche ewig vorenthalten bleibe. Sage man aber, auch der Staat müsse auf Religion gegründet sein, so übersehe man bei der richtigen Behauptung, daß Alles Gott angehöre, nur das Eine, daß Gott lediglich und einzig und allein durch das Gewissen in den Menschen eingehen könne, d. h. durch die Individualität und die Freiheit.

Wie diese theoretischen Einwürfe, so lösen sich auch die prak-

tischen, die von der Ansicht ausgehen, daß Staat und Kirche einander gegenseitig bedürfen. Es könne sich bei der Frage, ob die Kirche den Staatsschutz bedürfe, nur um die wahre Religion und die wahre Kirche [!] handeln. Außerhalb des Christenthums natürlich sei die Allianz zwischen Religion und Politik wohl zu begreifen. Für die wahre Religion aber, deren innerstes Wesen in der Freiheit, Spontaneität und Unabhängigkeit gegründet sei, suche man vergebens irgend Etwas, was ihr der Staat geben könnte. Himmlische Gaben besitze er nicht, und zeitliche Vortheile dürfe sie nicht annehmen. Wenn also die Frage gestellt werde, ob die Kirche nicht des Staatsschutzes bedürfe, so sei schon das Wesen der Religion verleugnet. S. 332: „Une religion qui se demande si elle n'a pas besoin du pouvoir civil confesse qu'elle n'a pas foi en elle-même." Die Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse wolle und dürfe sie nur vom Glauben erwarten. S. 333: „Pour que la religion soit l'oeuvre de Dieu, il faut qu'elle ne soit pas la nôtre.". Man müsse wissen, ob die sogenannten Gläubigen an Gott oder an den Staat glauben. Besser eine prekäre Lage, als eine Staatsunterstützung, die die Luft in der Kirche nur dick und ungesund machen könne. Das Christenthum sei aber vor seiner Verbindung mit dem Staate vermögend gewesen, denselben zu überwinden. Was nunmehr wahrhaft Religiöses geschehe, vollbringe die Kirche nicht mit, sondern trotz der Staatsunterstützung, die ihr auch gar nicht um der geistlichen, sondern um der zeitlichen Interessen willen gewährt werde. Die Staatskirche im eigentlichen Sinn sei eine Erfindung der Reformation, die vor ihren eigenen Principien erschrocken sei. Entgegne man, das Individuum werde, einmal die Trennung zugegeben, von einer Nüance zur anderen, von einer Trennung zur anderen fortschreiten und schließlich die Kirche ganz auflösen, so zeige dieser Einwurf nur wieder die unberechtigte Verwechslung von Individualität und Individualismus. S. 368: „Qui vous a dit que l'individualité soit formée seulement de ce qui divise et isole, et non de ce qui lie et réunit?" Die eifrigen Vertheidiger des Staatskirchenthums unter den Protestanten nehmen ihre Zuflucht zu katholischen Principien. Der Katholicismus sei aber nur durch den Ultramontanismus in seiner Wahrheit; denn

er halte sich selbst für allgemein wie die Wahrheit selbst, indeß der Nationalismus örtlich sei wie die Meinung. Dem Ultramontanen müsse der Protestantismus das Ultramundane entgegenhalten.

Wie stehe es aber mit der Frage, ob nicht der Staat der Kirche bedürfe? Gewiß könne der Staat, um seinen höchsten Zweck, die Vervollkommnung und das Glück seiner Angehörigen, zu erreichen, der Kirche nicht entbehren. Aber zu verneinen sei die Behauptung, daß das Bedürfnis sich nur durch die Form der Vereinigung der beiden Anstalten befriedige. Nur die freie Kirche gründe sich auf die unveräußerlichen Grundlagen aller wahren Religion: Individualität und Spontaneität. Nur sie also könne dem Staate liefern, was er bedürfe: den ganzen, vollständigen, religiösen Menschen. Nur sie gewähre dem Menschen die Möglichkeit, die Religion zu suchen und zu finden, und suchen sei in Sachen der Wahrheit so wesentlich wie besitzen. Nur wer gezweifelt habe, glaube recht; nur nachdem man besiegt worden, sei man Sieger. S. 391: „Voilà, nous le convenons, le point délicat, l'endroit palpitant, le coeur de notre théorie. Il nous serait refusé, qu'elle ne croulerait pas. Mais on ne l'embrassera pas, comme nous, joyeusement, si l'on n'a pas cette conviction; et nous ne prétendons condamner personne, mais nous prétendons rendre gloire à la vérité, en ajoutant, que quiconque ne partage pas sur ce point notre conviction ne comprend bien ni l'homme ni le christianisme.“ Durch die Staatskirche werde die nationale Einheit nicht hervorgebracht, durch die freie Kirche nicht gehindert. Auch die Schule sei unter der Obhut der freien Kirche besser geborgen, weil diese das größte Interesse an der Bildung habe. Die Bezahlung der Geistlichen durch den Staat sei eine Knechtung der freien Bewegung. Vielfach hege man nur Furcht vor der Macht, welche die Kirche, frei geworden, entfalten würde, und verstecke diese Angst hinter den Vorwand, in der Staatskirche für die Religion besser sorgen zu können.

In verschiedenen notes am Ende des Buches, die mitunter sehr ausführliche Excurse sind, geht Vinet auf die Beleuchtung einiger Punkte ein, welche in der fortlaufenden Darstellung nur berührt werden konnten: Competenz, die nach dem Freikirchenthum

dem Staate auf dem sittlichen Gebiet verbleibe, die Religion in den Vereinigten Staaten, Verhältnis von Protestantismus und Katholicismus zur behandelten Frage, Abhängigkeit der Geistlichen in den freien Gemeinden, historischer Ueberblick über die Vereinigung der Kirche mit dem Staat, Massenkirchen. An geistvollen und anregenden Bemerkungen ist nirgends Mangel, wenn Vinet schreibt, und da Alles, was aus seiner Feder stammt, die tiefe und lebendige Ueberzeugung, den hohen Ernst und die umfassende literarische und ästhetische Bildung des Verfassers athmet, so legt man auch diese Schrift, selbst wenn man von ganz anderen Gesichtspunkten ausgeht, nicht ohne das Gefühl der Verehrung für den hochbegabten Schriftsteller, für den überzeugungstreuen und doch weitherzigen Christen aus der Hand. Nichts desto weniger ist das Buch in seinem Principe verfehlt, und es dient zu einem schlagenden Beweise, mit welch unwiderstehlicher Gewalt beharrlich festgehaltene Irrthümer in der Theorie zu praktischen Irrungen und Verwirrungen hindrängen.

Die Voraussetzung, auf welcher Vinet's Argumentationen ruhen und welche sich immer wieder an den verschiedensten Stellen kundgibt, ist die Unterscheidung zwischen der Kirche als der Pflegerin du spirituel und dem Staate als dem Hüter du temporel. Der dogmatische Begriff von der Kirche, der sich sowohl auf Luther als auf Zwingli von den Vorreformatoren her vererbt und im Dogma von der unsichtbaren Kirche formulirt hatte, beherrscht auch Vinet. Das Unsichtbare, das als eigentliches Dominium der Kirche gehöre, soll Noth leiden, wenn der Staat in die Kirche hineinregiere; aber die Kirche selbst, obschon sie sich nur mit dem Unsichtbaren zu befassen habe, wird doch immer als Kirche, d. h. als ein in der Sichtbarkeit stehendes und rechtlich organisirtes Institut gedacht, und so soll sie um des von ihr gepflegten spirituel willen vom Staate unabhängig sein und als Kirche nichts desto weniger eine rechtliche Organisation besitzen. Im orthodoxen Dogma wird dieser Widerspruch in sich selber nur als Glaubensartikel hingestellt; Vinet hingegen zieht die praktischen Consequenzen des Dogma's und verlangt Trennung der Kirche vom Staat. Der widerspruchsvolle protestantische Kirchenbegriff soll nicht revidirt und seines Widerspruchs entkleidet, sondern aus der blauen Luft

der Idee in die massive Wirklichkeit der That umgesetzt werden. Daß es mit dem protestantischen Kirchenthum nicht geht, Das ist die Wahrnehmung, die Vinet macht. Der Fehler wird nicht in mangelhafter Begriffsbildung, sondern in mangelhafter praktischer Ausgestaltung des überkommenen und unbesehen als richtig hingenommenen Begriffes gesucht. Weil die Wirklichkeit dem Ideale nicht entspricht, so soll mit der historischen Entwicklung gebrochen, radical und principiell verfahren, das Ideal rein und unverfälscht verwirklicht werden.

Aber wenn das Ideal selber ein unrealisirbares ist, weil es, vor aller Verwirklichung, schon Momente in sich aufgenommen hat, welche nicht der reinen Idee, sondern der trüben Wirklichkeit angehören? Wenn überhaupt alle und jede Verwirklichung von Ideen von denjenigen Uebelständen unzertrennlich ist, um deren willen eine Neugestaltung angestrebt wird? Wenn vielleicht sogar der Versuch schon einmal in der Geschichte vorkam und gerade weil derselbe so ganz wider alle Erwartung ausschlug und ausschlagen mußte, der begeisterte Kirchenerneuerer seine Idee in dieser Verwirklichung gar nicht wieder erkennt? Alle diese Fragen beantworten sich, genauer erwogen, zu Vinets Ungunsten.

III.

Prüfung der Argumente zu Gunsten des Freikirchenthums.

Die Argumente, welche Vinet aus dem Wesen der Religion, aus dem Princip der Individualität und Spontaneität herholt, können nicht ohne Weiteres auf die Kirche angewendet werden. Denn Kirche ist nicht Reich Gottes, ist nicht Collectivreligion, sondern schon die äußerliche Vereinigung Solcher, welche von sich selbst behaupten, sie hätten Religion und zwar dieselbe und nämliche Religion. Vinet aber gebraucht Religion und Kirche als äquipollente Begriffe und wendet ohne Weiteres auf die Kirche an, was ihm zufolge von der Religion gilt. Dieses Unterschieben eines scheinbar gleichgeltenden, in Wirklichkeit aber aus einer durch-

aus anderen Gedankenreihe stammenden Begriffes ist nicht zufällig, sondern zur Begründung jeder freikirchlichen Theorie unerläßlich und vielleicht eine der Hauptveranlassung zur Bildung der letzteren. Es ließe sich gar nicht denken, wie man überhaupt auf den Gedanken kommen könne, ohne die entschiedenste Feindschaft gegen den Staat eine Trennung von Kirche und Staat anzustreben, wenn man sich bewußt wäre, wieviel der Staat als sein Recht zu fordern hat und wieviel der Kirche noch übrig bleibt, wenn sie Alles, was seinem Begriffe nach politisch ist, an diejenige Macht abgetreten hat, welche der Inbegriff alles Politischen ist. Aber man nennt die Kirche die Verwalterin der überirdischen Interessen, will sie als solche von dem Staate unabhängig haben und stattet sie heimlich mit einer Menge von Befugnissen aus, welche durch und durch irdischen und zeitlichen Gehaltes und Werthes sind. Ich wiederhole die Begründung der Behauptung nicht, daß diejenigen Merkmale, durch deren Zusammenbestehen die Kirche zur Kirche wird, äußerliche Dinge sind. Ich mache hier nur die Anwendung, daß, wenn sich der Staat über diese Dinge ein Hoheitsrecht vorbehält, er nicht aus seiner Sphäre heraustritt, weil alle Dinge auf Erden, soweit sie Rechtsverhältnisse angehen, in seine Sphäre fallen, indeß die Kirche, welche dieses Recht dem Staate bestreitet, ihren eigentlichen Zweck alterirt, der nicht in diesen äußerlichen Dingen selber, sondern nur in ihrer Verwerthung für himmlische Ziele liegt. Legt nun die Kirche den Werth gerade auf diese Dinge, als ob sie Selbstzweck wären und als ob ohne Unabhängigkeit in Bezug auf dieselben die specifisch kirchlichen Ziele nicht erreicht werden könnten, so legt sie nur an den Tag, daß sie sich in ihrem tiefsten Innern verweltlicht und daß die Verkehrung der von Gott gesetzten Ordnungen den Erfolg gehabt hat, auch die reinsten Absichten der Frömmigkeit zu trüben. Die Absonderung von der Welt führt immer zu dem gleichen Ergebnis: zur Verweltlichung des Geistlichen. Immer schlägt schließlich die Weltflucht in ihr Gegentheil um.

Das *πρῶτον ψεῦδος* in der Freikirchentheorie liegt in der Annahme der Möglichkeit einer Ausscheidung zweier Gebiete in der

concreten Wirklichkeit, welche zwar begrifflich unterschieden werden können, im Leben aber untrennbar mit einander verbunden sind. Vinet will es nicht gelten lassen, daß der Staat der ganze Mensch sei, weil dann die Kirche nur noch zu einer Unterabtheilung im Staate würde. Thatsächlich aber nimmt sowohl der Staat als die Kirche den ganzen Menschen in Anspruch und muß ihn in Anspruch nehmen. Denn so wenig die Religion irgend ein Gebiet menschlichen Lebens für neutral erklären und sich des Einflusses auf dasselbe enthalten kann oder darf, so wenig darf der Staat irgend eine Rechtssphäre seiner Oberaufsicht entlassen. Alles, was eine rechtliche Beziehung hat, gehört in dieser Beziehung vor das Forum und unter das Placet des Staates. Der Staat dankt ab, wenn er sich nicht das Recht wahrt und die Macht sichert, die rechtlichen Beziehungen der innerhalb seines Gebietes liegenden Genossenschaften zu controliren. Denn er ist das göttlich geordnete Institut, aus welchem alles irdische Recht seine Gültigkeit herzuleiten hat. Im Princip also ist das Freikirchenthum, eine Vermengung geistlichen und weltlichen Gebietes, unwahr, insofern die Kirche, um Kirche sein zu können, nicht lediglich geistlicher Natur sein kann, unredlich, insofern es dem Kaiser entzieht, was des Kaisers ist, unter dem Vorwande, Gott zu geben, was Gottes sei. Unter staatliche Controle gehört von Gottes und Rechts wegen alles Weltliche, also auch die Kirche in ihrem ganzen Umfange, soweit sie weltlich ist, und weltlich ist sie in Allem, worin sie nicht lediglich Reich Gottes ist. Damit ist nicht gelehrt, daß der Staat der Kirche die Verfassung machen, das Bekenntnis vorschreiben, die Sitte reguliren und den Cultus ordnen solle. Der Staat hat einem Fabrikanten auch nicht die Ordnungen für seinen Geschäftsbetrieb aufzustellen und kaufmännische oder industrielle Belehrung zu ertheilen. Aber der Staat hat Pflicht und Recht, darüber zu wachen, daß durch den Geschäftsbetrieb eines Geschäftsmannes oder einer Corporation weder die Wohlfahrt Dritter geschädiget, noch die Rechte Anderer verletzt werden, und insofern steht ihm die Befugnis der Controle selbst der Privathäuser zu. Das Freikirchenthum erweist sich deßhalb in der Wirklichkeit immer als eine Illusion. Denn alle freien Kirchen sind nur bis auf einen gewissen Grad vom Staate unabhängig, und gewöhnlich

nimmt der Staat nur so lange von einer Gesellschaft keine Notiz, als dieselbe sich noch nicht irgendwie ausgezeichnet hat. Tritt dieser Fall aber im Guten oder im Schlimmen ein, so erweist ihr der Staat sofort die Ehre seiner besonderen Aufmerksamkeit. Der Staat kann es nicht dulden, daß ein Staat im Staate entstehe. Entweder er nimmt die aufkeimende Macht in seinen Dienst und Sold, oder er sucht sie zu brechen; unschädlich muß sie auf jeden Fall gemacht werden, heiße sie Kirche, Association, Adel, Innung, Börse oder wie immer. Das ist, ich wiederhole es, des Staates Recht und Pflicht, und wenn es der Staat versäumt, so geht er darüber zu Grunde, und auch wieder von Gottes und Rechts wegen. Denn ein Staat, welcher nicht das alle Rechtsverhältnisse in sich schließende Rechtsinstitut ist, ist von seiner Bestimmung abgefallen und somit werth, daß er zu Grunde gehe.

Aber wenn es nun den Staatsmännern einfällt, über die Rechtssphäre hinaus in das innere Leben der Kirche einzugreifen? Die Religion beansprucht mit demselben Rechte die Gesinnung des ganzen Menschen, wie der Staat die weltliche Ordnung aller Verhältnisse. Es läßt sich nicht voraussetzen, daß die Menschen, welche dem Staat, und die Menschen, welche der Religion zu dienen als ihren Beruf erkennen, immer Hand in Hand gehen. Conflikte sind also unvermeidlich. Zwischen einem ungerechten Hineinregieren in das Geistliche und einer rechtmäßigen Oberhoheit über die weltliche Seite der Kirche ist die Gränzlinie so schwer zu ziehen, daß die gegenseitige Zufriedenheit der Staatsmänner und der Kirchenmänner mit einander zu den Ausnahmen gehört. Sobald im Einzelnen eine genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche gegeben wird, pflegt Streit zu entstehen. Dies ist aber keine Instanz gegen die Nothwendigkeit des Zusammengehens Beider. Denn alle und jede praktische Gestaltung concreter Verhältnisse wird, so lange die Menschen nicht vollkommen sind, zu Streit Anlaß bieten. Kampf ist nun einmal die Form des irdischen Lebens und wird durch andere Theorien nicht vermieden. Die Männer (und vielleicht noch mehr die Frauen), welche dem Freikirchenthum huldigen, werden meist gar sehr in den Harnisch gejagt, wenn die Streitigkeiten um Kirchenverfassung nicht als rein religiöse Kämpfe wollen betrachtet werden. Es ist allerdings sehr oft ein lebendiges re-

ligiöses Motiv mit im Spiele; wesentlich aber sind diese Kämpfe doch politischer Natur; denn es handelt sich um ein größeres oder geringeres Maß von Selbstbestimmungsrecht, welches der Staat einer einzelnen Körperschaft gewähren soll. Am Einfachsten wird allerdings der gordische Knoten gelöst, wenn er durchhauen wird. Die petitio principii, daß die Kirche ihr Recht von sich selber habe, enthebt den Staat der Mühe, sich in kirchenpolitische Zänkereien einzulassen. Aber was heißt Dies Anders als den Staat in die Kirche hineintragen? Eine vom Staate unabhängige Kirche ist eine Kirche, welche sich an die Stelle des Staates gesetzt hat, um dessen Aufgabe mit ganz anderen Zielen dienenden und darum diesem Zwecke fremden und für denselben ganz unzulänglichen Mitteln zu erfüllen, und zur Strafe dafür, daß sie dem Staate in ihren eigenen weltlichen Beziehungen sein göttliches Recht nicht lassen will, verweltlicht sie sich in denjenigen Angelegenheiten, welche wirklich geistiger Natur sind und um deren willen sie sich der Oberaufsicht des Staates entzog.

Es gibt leider kein wahreres Wort, als den oben angeführten Ausspruch von Vinet: „Rien n'est dangereux comme un théologien puissant." Wird aber der Theologe nur in der staatlich beaufsichtigten Kirche mächtig und also gefährlich? Kann er es in der freien Kirche nicht werden? Wir wollen uns nicht täuschen. Wenn nach dem Vinet'schen System es jedem Einzelnen zu jeder Zeit frei steht, aus der einen Kirche in eine andere überzutreten, so macht sich die Sache in der Wirklichkeit doch ganz anders als in der Theorie. Man steht in verwandtschaftlichen und geselligen Beziehungen. Der Geistliche der Sekte beherrscht das Privatleben seiner Leute um so ungehinderter, als er keine staatliche Controle zu fürchten hat. Allerdings wird auch er controlirt durch die öffentliche Meinung des Kreises, in welchem er steht. Diese aber, wenn sie auch in ihrer Macht enorm ist, steht nicht unter dem beherrschenden Einfluß der theologischen Wissenschaft und des rein religiösen Interesses. Vor Allem sucht sich die freie Kirche der Welt und ihrem Einflusse zu entziehen, d. h. concret gesprochen, der freien Wissenschaft, der freien Sitte, der weltlichen, ästhetischen und politischen Bildung, allem Dem, was dem specifischen Sektengeist mit Erweiterung des Horizontes und Reinigung der Atmo-

sphäre droht. Wie ängstlich wird über dem Dogma gewacht, und wie reich an den wunderlichsten Heterodoxien sind doch alle diese Freikirchen! Wie scheu verschließt man sich vor weltlicher Geselligkeit, und wie genau weiß man seine pecuniären Vortheile zu wahren! Unabhängig vom Staate überwachen sich Geistliche und Laien in diesen Freikirchen mit einer Peinlichkeit und Engherzigkeit, welche überreichlichen Ersatz für den in der Staatskirche angeblich vorhandenen Gewissenszwang schafft. Eine fortschreitende wissenschaftliche Theologie wird nicht geduldet; aber von jedem Winde einer neuen Lehre, welche noch eifriger oder noch geheimnisvoller oder noch weltflüchtiger das Christenthum zu machen verheißt, werden die Gemüther bewegt, und wehe dem Geistlichen, welcher nicht mitmacht! Unter dem Drucke der Laien in der Theologie stehend, drückt der Geistliche auf die Laien in ihrem Gewissen und in ihrer Lebensführung. Tretet dann aus dieser Gemeinde aus, wenn es Euch nicht mehr gefällt. Aber macht zuerst die Tortur der um euer Seelenheil besorgten Vettern und Basen durch. Lasset die frommen Klatschereien über Euch ergehen. Riskiret den Bruch mit den gesellschaftlichen Kreisen, in denen Ihr aufgewachsen seid, mit der Clientel, die eure Geschäfte alimentirt, mit der ganzen Position, die Ihr bisher eingenommen habet. Unter hundert wird es kaum Einer wagen, und darum ist zehn Jahre, nachdem sich die Freikirche etablirt hatte, diese der inneren Unwahrheit schon so voll wie die Staatskirche, aus der sie deßhalb ausschied, weil sie im Staatskirchenthum die officielle Heuchelei fand.

Aber wenn ungläubige Regierungen, auf die Masse sich stützend, den Bekenntnisstand der Kirche willkürlich verändern, altgläubige Theologen nicht mehr aufkommen lassen, ja sogar zu Liturgien, Katechismen und Gesangbüchern zwingen, welche mit der Ueberzeugung unvereinbar sind? Das ist die Stunde der Anfechtung, und wahrlich, es gehört starker Glaube dazu, um einer demagogisch regierten Kirche treu zu bleiben. Neue und neueste Ereignisse haben gezeigt, daß Reform und Achtung vor dem individuellen Gewissen zwei sehr verschiedene Dinge sind, daß man nicht bloß ad majorem Dei gloriam, sondern auch zu Nutz und Frommen liberaler Theologie arge Tyrannei ausüben kann, daß die eifrigsten Bestreiter des Gury mit Nutzen die Schriften ihrer Gegner ge-

lesen haben und dieselben Argumente wie die Katholiken und Jesuiten zu ganz anderen Zwecken zu verwenden wissen. Dieses alles räume ich unbedingt ein. Ich erlaube mir nur eine Gegenfrage: Entrinnet Ihr durch Stiftung von Freikirchen dem Uebel, oder verpflanzet Ihr dasselbe nur in anderer Form und mit Wendung der verletzenden Schärfe gegen die andere Partei in die neue Gemeinschaft? Ihr habet ein Recht, Euch eines besseren Principes zu rühmen, wenn in Euern Gemeinden diejenigen Laien und Geistlichen, welche, dem evangelisch-protestantischen Geiste angehörig wie Ihr, doch zu einer anderen Richtung sich bekennen, derjenigen Freiheit genießen, welche Euch in der von Euch verlassenen Kirche verweigert wurde und welche Ihr durch Gründung der Freikirche Euch zu wahren suchtet. Duldet aber auch Ihr in Eurer Mitte nur Eine Richtung, so seid Ihr um Nichts besser als die von Euch mit Recht als unduldsam verschrieenen Staatskirchler, und Eure Freikirche hat den Namen, sie lebe, aber sie ist todt.

Das Todte verwest, d. h. es zersetzt sich und löst sich fortwährend auf. Könnet Ihr hoffen, den Eindruck des Lebens zu erwecken, wenn man gewahr wird, daß sich die Freikirchen wie Infusorien durch fortwährende Spaltungen in neue Organismen am Leben erhalten? Das Gesunde und Kräftige bewegt sich nicht in den Extremen, sondern zwischen denselben. Wenn der Protestantismus mit Recht die Mannigfaltigkeit seiner Kirchenbildungen und seiner dogmatischen Systeme als Zeichen individueller Freiheit rühmt, so ist er deßhalb noch keineswegs auf das Princip der Zersplitterung angewiesen. Die Freikirche aber, die unter dem Namen der Geistigkeit das Weltliche dogmatisirt, kann theologische Krisen nicht überwinden, sondern muß jede Entwicklung mit einer neuen Spaltung büßen. Sie hat ja ihren Existenzgrund darin, daß sie den dogmatischen Kirchenbegriff unmittelbar praktisch gestaltet, daß sie die unsichtbare Kirche als Kirche nnd als unsichtbare sichtbar machen will, daß sie das Ideal als solches zu realisiren unternimmt. Nur Heilsgemeinschaft, nur Vereinigung Solcher, welche den gleichen Glauben, die gleiche Sitte, die gleichen Bedürfnisse und Gewohnheiten haben, muß sie von sich ausstoßen, wer nicht genau auf dieselben Ansichten und Auffassungen eingeht.

Daß für die theologische Wissenschaft als eine freie und unabhängige in diesen freien und unabhängigen Kirchen kein Raum mehr bleibt, mag nur von einer Minderzahl als schreiender Uebelstand empfunden werden. Wie mögen die freien Kirchen es aber verantworten, daß sie, als Sauerteig ohne Teig, sich von der Masse zurückziehen und des unschätzbaren Vortheils sich begeben, als autorisirte Anstalt mit den Mitteln der Autorität auf die autoritätsbedürftige Masse zu wirken? Das ist ja in der ganzen Reformbewegung innerhalb der neusten protestantischen Kirche das psychologisch Unwahre und darum Verderbliche, daß sie die Menge, die nur durch Autorität zur Freiheit erzogen werden kann, als schon freie, d. h. schon sittlich und religiös durchgebildete Menschheit behandelt. Freiheit ist nicht ein natürlicher Besitz des Menschen, sondern dessen höchstes Ziel und also auch nur durch Erziehung und mit allen Mitteln der Erziehung zu verwirklichen. Frei kann man nicht proclamirt, sondern nur durch gründlichste Erneuerung des Gemüthes gemacht werden. Ihr theilet aber denselben Irrthum, wenn Ihr durch allgemeines Stimmrecht und Massenregiment oder wenn Ihr durch Verfassungsrevisionen und Freikirchenthum die Menschen frei machen zu können wähnet. Der eine Irrweg gilt so viel wie der andere. Wahre Freiheit erzielet Ihr nur durch bessere Predigten, treuere Seelsorge, verständigere Katechese. All Eure Freikirchen und Staatskirchen helfen hier Nichts. Was Ihr als Geistliche im praktischen Amt, nicht durch den Amtsbegriff und nicht durch die Kirchenverfassung, sondern durch Eure Amtsverwaltung und die Benutzung der kirchlichen Hülfsmittel leistet, Das fällt allein in die Wagschale. Durch Absonderung vom allgemeinen Staatsleben verengert Ihr aber nur die Möglichkeit Euerer Wirksamkeit, und während Ihr die Schäflein Eurer Heerde immer näher zusammentreibet und, durch die Macht der Verhältnisse gezwungen, auf immer engere Weideplätze beschränket, sehet Ihr unbesorgt zu, wie der Wolf draußen herumgehet und ein Schaf nach dem anderen zerreißt, das von Gott auch Euch zu hüten anbefohlen war und das Ihr hättet behüten mögen, wenn es Euch statt um Eure Freikirche um das Heil des ganzen Volkes zu thun gewesen wäre.

Also des Einflusses auf die Massen, der regelmäßigen, ge-

ordneten Einwirkung auf die Gesammtsittlichkeit des Volkes entäußert Ihr Euch, und zu wessen Gunsten? Wenn Vinet den Staat nicht abstrakt gefaßt wissen will, sondern auf die Gesammtheit der Gewalten und auf die sie repräsentirenden Menschen hinweist, so ist auch die Kirche nichts Abstraktes, sondern in der sie verwaltenden Geistlichkeit vorhanden. Sollten die Laien dazugezogen werden? Sie gehören gerade so dazu, wie die Bürger mit der Obrigkeit zusammen den Staat constituiren. Läßt man, um sich den Staat recht concret vorzustellen, die Bürger aus dem Anschlag weg, so müssen bei der concreten Vorstellung von der Kirche auch die Laien weggelassen werden. Denn die Obrigkeit (ich nehme auch die autokratischste Regierung nicht aus) ist von den Unterthanen nicht unabhängiger als die Geistlichen von den Laien. Die Hauptunabhängigkeit auf Erden, die pecuniäre, ist allerdings in der Freikirche nicht vorhanden. Gerade diese wird den Geistlichen in den Landeskirchen durch den Staatsschutz gewährt*). Was ist die praktische Folge? Daß die schlechten Elemente unter den Geistlichen lässig und die bessern den Laien gegenüber selbständig werden. Welches ist aber die Folge der pecuniären Abhängigkeit der Geistlichen von den Laien in den Freikirchen? Die Nothwendigkeit, den Laien das reichliche Beisteuern als religiöse Pflicht darzustellen, und daraus folgt die unwürdigste aller Verdrehungen du spirituel, daß, um einen Ausdruck von Alexander von Humboldt zu gebrauchen, das eine Auge nach oben sieht und das andere nach der Erde schielt. Menschen bleiben Menschen. Man kann in freudigem Glaubensmuthe eine Stelle opfern, welche uns eine gesicherte Existenz darbot; aber man kann nicht eine Stelle bekleiden, welche auf freiwillige Beiträge gegründet ist, Tag für Tag mit den Beisteuernden umgehen und sich seine volle Unabhängigkeit ihnen gegenüber bewahren. Je länger ein solches Verhältnis dauert, desto unmerklicher tritt das Weltliche in seine

*) Im strengsten Sinn besitzt allerdings nur der Rentier pecuniäre Unabhängigkeit. Für die vorliegende Frage kann aber auch schon Dies als solche gelten, daß der Einzelne nicht von Gnade und gutem Willen für seinen Lebensunterhalt abhängt, sondern auf diesen einen rechtlichen Anspruch besitzt, der ihn von den Einzelnen, mit welchen er zu verkehren hat, unabhängig stellt.

Rechte ein. Das Unabhängigkeitsbedürfnis kann vom Geistlichen nur auf die Weise befriediget werden, daß er geistliche Herrschaft über den Mann erlangt, von welchem er materiell abhängig ist. Ausnahmen gibt es, und sie bestätigen bekanntlich die Regel. Die Regel aber ist in den Freikirchen gerade nicht die persönliche Selbständigkeit, die Vinet ihnen nachrühmt und in der Staatskirche vermißt. Weder zeigen sie einen den besitzenden Laien gegenüber von Kriecherei freien Klerus, noch auch eine vom Klerus zur Mündigkeit in geistlichen Dingen herangezogene Laienschaft. Sagt man, Dies alles sei auch in der Staatskirche, so behauptet man mehr, als die Erfahrung zeigt. Byzanz hat allerdings seine Nachahmung gefunden. Im Princip des Freikirchenthums aber liegt eine Gefährdung der Unabhängigkeit der Pastoren, also auch als nothwendige Folge eine Gefährdung der religiösen Selbständigkeit der Laien, welche nicht im Princip der Staatskirche liegt. Diese verwandelt die irdisch-weltlichen Beziehungen der Geistlichen zu den Laien in Rechtsverhältnisse; das Freikirchenthum will das Freiwilligkeitsprincip als oberstes auch in diesen Beziehungen aufrecht erhalten. Die rechtlich organisirte Form aber ist gegenüber der Form der Freiwilligkeit immer die höhere, so lange es irdisch-menschliche Verhältnisse betrifft. Denn in die Länge ist Freiwilligkeit gleichbedeutend mit Unzuverlässigkeit und Willkür. Nur Gott ist treu, immer sich selbst gleich, immer zuverlässig. Wer auf Menschen vertraut, baut auf die Veränderlichkeit. Das Freikirchenprincip ist kein Bauen auf Gott, sondern ein Bauen auf die Menschen. Gott hat den Menschen die Verträge, die Organisationen, die Rechtsformen gegeben, damit sie in denselben Schutz gegen die Willkür und die Unbeständigkeit finden sollen. Er hat ihnen nicht gesagt, daß sie sich vom Tempel herunterstürzen und auf die Intervention der himmlischen Heerschaaren vertrauen sollen.

Man wird mir nicht bloß die Pflicht der Separation von einem ungläubig gewordenen Volke, sondern auch den sichtbaren Segen entgegenhalten, der, wenigstens in geistlicher Hinsicht, auf den freien Kirchen ruhe. Vinet stammte aus einem Lande, das in politischer und kirchlicher Hinsicht die drückende Hand der gnädigen Herren von Bern Jahrhunderte lang hart empfand. Als die Waadt politisch selbständig wurde, änderten die eingeborenen

Aristokraten das kirchenpolitische System nicht, und als die Aristokraten von den Demokraten gestürzt wurden, behielten die neuen Machthaber wiederum als höchste kirchenpolitische Weisheit die Maxime bei, die Kirche kurz zu halten. Historisch und psychologisch ist es begreiflich, daß die glänzendste Vertheidigung des Freikirchenthums gerade aus dem Kantone kam, wo der Staat mit seinem Recht über die Kirche Mißbrauch getrieben, und daß hier auch die Theorie zuerst auf dem Festlande in größerem Maßstabe praktische Anwendung fand. Die von Vinet principiell angefeindete Allianz zwischen Staat und Kirche ist so sehr in der Natur der Sache begründet, daß das Beispiel, wenige unbedeutende doktrinäre Gründungen ausgenommen, nur da Nachahmung fand, wo die Kirche von einer herrschenden politischen Partei Gewalt erlitt und die Vergewaltigten sich und ihrem verletzten Rechtsgefühl nur durch eine Freikirche Genugthuung verschaffen zu können glaubten. Es ist so schwer, in einem solchen Falle seine Sympathie zu versagen, daß man sich eher fragen möchte, ob man das Verbleiben in der Kirche zu rechtfertigen vermöge, und doch wird man, bei aller Hochachtung vor der persönlichen Frömmigkeit mancher dieser Freikirchenmänner in ihrem kirchenpolitischen Verhalten einen verhängnisvollen Irrthum erkennen müssen.

Gewöhnlich wird Nordamerika als das Land angeführt, dessen Beispiel die praktische Berechtigung des Freikirchenthums beweise. Auch Vinet beruft sich auf die Vereinigten Staaten, jedoch mit der einschränkenden Bemerkung S. 482: „Je veux que mon principe soit cru pour lui-même et indépendamment de ce qu'on appelle les faits. Quand il n'y aurait point d'Amérique dans le monde, je croirais au dogme de la séparation, et, de fait, je l'ai embrassé de toute la force de ma conviction avant d'avoir jeté les yeux sur la constitution ecclésiastique des États-Unis.“ Er thut wohl daran; denn die europäisch-festländischen Freikirchen sind, wenn sie einmal die schöne Zeit der ersten Liebe hinter sich haben, nicht geeignet, die praktischen Bedenken gegen ihr Princip verstummen zu lassen, und was die Vereinigten Staaten anbelangt, so hat sich einestheils der Staat keineswegs alles und jeden Aufsichtsrechtes über die religiösen Denominationen begeben, und anderntheils entwickeln sich die Verhältnisse so, daß

es sehr fraglich wird, ob der Staat das Freikirchenthum in dem bisher vorhandenen Umfange wird in die Länge gewähren lassen können.

Dr. Joseph P. Thompson, früher Pastor an dem congregationalistischen Broadway Tabernacle in New-York, hat 1873 eine sehr interessante Schrift über „Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika" zu Berlin erscheinen lassen. In ausgesprochen freikirchlichem Sinne, aber mit größter Wärme für ein auf protestantischen Grundlagen ruhendes Staatswesen geschrieben, ist die Schrift in mehrfacher Hinsicht für eine unparteiische Beurtheilung des freikirchlichen Princips höchst lehrreich. Erstlich gibt sie den genetischen Zusammenhang des Freikirchenprincips mit dem orthodox protestantischen Dogma von der unsichtbaren Kirche gelegentlich und unwissentlich, aber nichts desto weniger unverkennbar an den Tag. Weiter zeigt sie, daß selbst in Amerika das Freikirchenthum nur unter sehr großen Beschränkungen staatlich anerkannt ist. Endlich vermag sie nicht zu verhehlen, wer eigentlich von diesem freikirchlichen Princip den größten Nutzen davonträgt, und welche Gefahren deßhalb sowohl für den Staat als auch für alle übrigen religiösen Denominationen in diesem Principe stecken.

S. 57 f. steht als erläuternde Anmerkung: „In Amerika bilden diejenigen Personen, welche gewöhnlich eine Kirche besuchen und zu deren Unterhalte beisteuern, die Congregation, d. i. die Gemeinde im weiteren Sinne. Lange nicht alle Mitglieder derselben haben eine Vorstellung von den unterscheidenden Lehrbegriffen oder Interesse für dieselben. Diejenigen Personen der Congregation, welche sich persönlich mit den dem Gottesdienste zu Grunde gelegten Dogmen einverstanden erklären und auch sonst ein regeres Interesse für die Angelegenheiten ihrer Kirche an den Tag legen wollen, bilden den spiritual body oder die Church, also eine engere Gemeinde, welche die geistlichen Angelegenheiten im Auge behält, während über alle zeitlichen Dinge, namentlich also Verwaltung des Kirchenvermögens, die ganze Congregation beschließt. Der Geistliche ist für die Congregation Minister, d. h. Kirchenbeamter, angestellt, um zu predigen, zu begraben 2c.; für die Church ist er Pastor, d. h. Seelsorger."

Der historische Zusammenhang dieser in Amerika allgemein üblichen Unterscheidung mit der Unterscheidung, welche nach der (im ersten Theil angeführten) puritanischen Confession zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gemacht wird, ist nicht zu verkennen. Ich erlaube mir zu wiederholen, was ich im historischen Theil meiner Untersuchung schon hervorgehoben habe, daß nämlich die puritanische Confession das Epitheton Reich Christi der sichtbaren Kirche zuerkennt. Die Church ist in Amerika*) Dasjenige, was der orthodoxe Begriff mit der unsichtbaren Kirche meinte, die Congregation die sichtbare. Der Donatismus hat endlich ein kirchliches Gewand gefunden. Zwar kann auch so noch von dem Dogmatiker innerhalb der Church selbst ein Sichtbares und ein Unsichtbares unterschieden werden; aber praktisch hat Dies gar Nichts zu bedeuten. Der Amerikaner hat ein Mittel entdeckt, den Widerspruch im Begriff der unsichtbaren Kirche dadurch zu heben, daß er den engeren und den weiteren Kreis kirchlich unterscheidet, praktisch verwerthet, organisirt und legalisirt. Proprie loquendo, wie die Augustana sagen würde, ist nur der engere Kreis, die Church, Kirche, und also durch Register zu constatiren. Diese geistliche und doch sichtbare, diese unsichtbare und doch einregistrirte Körperschaft ist die Essenz der Denomination. Um sie herum gruppirt sich die Congregation, durch die die Church mit der Welt, in welcher sie leben muß, zusammenhängt. Das eigentliche Leben geht von der Church aus, die an sich Heilsgemeinschaft und dadurch auch Heilsanstalt ist, aber Letzteres erst vermittelst der Congregation wird. Es wäre ein prächtiges Mittel zur Lösung aller Widersprüche, wenn es nur nicht der Widerspruch in höchster Potenz wäre, daß eine Körperschaft solle eine geistliche sein und sich zugleich statistisch nachweisen lassen können. Schon die Verbindung von spiritual und body ist ein monstrum orationis, das sich zwar auf den Vorgang des Apostels Paulus berufen kann, aber nichts desto weniger das Zusammendenken unvereinbarer Merkmale ist, und bei dem Apostel 1. Kor. 15 ist es immerhin noch eher gerechtfertigt als in dem amerikanischen Gebrauche der Formel**).

*) Man erinnere sich an den geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Puritanern Alt-Englands und der Gründung von Neu-England.

**) Vgl. meinen Theolog. Commentar zu 1. Kor. 15, S. 142—157.

Noch deutlicher gibt sich der Zusammenhang des amerikanischen kirchenpolitischen Systems mit dem orthodoxen protestantischen Dogma in Folgendem kund, was Thompson S. 66 f. über die jetzt gültigen Bestimmungen in den Staaten Massachusetts und Connecticut sagt: „Die Church wird betrachtet als eine geistige Gemeinschaft wiedergeborener Seelen und hat als solche mit zeitlichen Angelegenheiten Nichts zu thun. Die regelmäßigen Theilnehmer am Gottesdienst bilden eine mit jeder Church in Zusammenhang stehende Körperschaft, welche durch freiwillige Beiträge dieselbe erhalten. Diese regelmäßigen Theilnehmer am Gottesdienste und Beitragszahler werden nach bestimmten Regeln als Corporation aufgestellt, bilden die Pfarrei, Gemeinde oder Religionsgesellschaft, werden nun erst vom Gesetze anerkannt und erlangen die Fähigkeit, das Vermögen der Kirche in die Hand zu bekommen."

Hiemit scheint die Vertheilung des Geistlichen und Weltlichen auf das Schönste geordnet zu sein. Wenn nur nicht schon S. 69 f. es hieße: „Vielfach indessen sucht die Church selbst, die geistliche Körperschaft, die Rechte als corporirte Körperschaft zu erlangen und in beiden Eigenschaften zu agiren. In einigen der neuen Staaten des Westens ist Dies sogar allgemeiner Gebrauch." So schlägt also schließlich der kirchlich organisirte und mit der weltlichen Ordnung durch die Congregation in einer beiden Theilen passenden Weise zusammengebrachte Donatismus doch wieder in seine ursprüngliche Natur zurück. Die in Massachusetts und Connecticut mit der kirchlichen Anerkennung ihrer Wiedergeburt zufrieden gestellten Seelen wollen im Westen auch die kirchenpolitischen Rechte aus ihrer Wiedergeburt ableiten. Die unsichtbare Kirche ist ja die ecclesia proprie dicta und nimmt deßhalb, wo sie kann, die kirchlichen Rechte für sich in Anspruch. Weil sie Kirche ist, so ist sie auch schon über den Widerspruch hinaus, als spiritual body eine staatlich anerkannte Körperschaft, eine juristische Persönlichkeit zu sein, und als die allein wahre Kirche fühlt sie sich, weil in ihr die „geistige Gemeinschaft wiedergeborener Seelen" zu finden ist.

Dieses Freikirchenthum ist auf dem Princip erwachsen, daß (Thompson a. a. O., S. 2 f.) „Religionsfreiheit absolute Unab-

hängigkeit des religiösen Bekenntnisses und Cultus sei, als ein mit dem Gewissen jedes Einzelnen untrennbar verbundenes Recht, welches nicht herzuleiten sei von der Bewilligung der Staatsgewalt."

Gegen dieses Princip läßt sich principiell Nichts einwenden, und alle freisinnigen modernen Staaten streben der Verwirklichung desselben zu. Es fragt sich nur, ob die realen Verhältnisse, unter denen in erster Linie die Gebundenheit der einzelnen Menschen hinsichtlich der in ihnen herrschenden Sünden, Laster und Unvollkommenheiten zu berücksichtigen ist, die uneingeschränkte Geltendmachung dieses Principes gestatten. Religion ist in ihrem Wesen zwar Frömmigkeit, aber zugleich eine bestimmte, nicht unbestimmte Art und Weise, wie sich der Mensch in seinem Selbstbewußtsein von der Gottheit abhängig fühlt. Wenn sich daher auch alle Religionen formell gleichen, so unterscheiden sie sich materiell doch sofort durch diese verschiedene Bestimmtheit und geben ihren Unterschied Dem entsprechend nicht bloß in verschiedenen Glaubensbekenntnissen, sondern auch in sehr bestimmter Sitte kund. Die Sitte aber greift so tief in das nationale Leben ein, daß sie durchaus unter die Controle des Staates gestellt werden muß. Wo der Staat eine einzige Religionsform als berechtigte anerkennt und andere Religionen entweder verbietet oder nur duldet, da wird die kirchliche Sitte die staatlichen Gesetze bis zum Ununterscheidbaren beherrschen. Sobald Religionsfreiheit proclamirt wird und verschiedene Religionssysteme praktisch sich in das Leben der Bürger theilen, so muß der Staat sofort die von ihm im Princip anerkannte Religionsfreiheit in der Praxis beschneiden und für die Sitte Regulative aufstellen, durch die es, damit andere Bekenntnisse auch leben können, den einzelnen religiösen Denominationen unmöglich wird, die ihrem Glauben entsprechende Sitte ganz consequent zur Darstellung zu bringen. Freilich wird der Staat im einzelnen Falle seine Regulative wesentlich unter dem Einfluß der mit seiner Geschichte am Innigsten verwandten Religionsgemeinschaft erlassen. Aber es wird ihm nicht möglich sein, den Wünschen derselben vollständig gerecht zu werden, und so läuft die Religionsfreiheit in ihrer praktischen Gestaltung schließlich auf einen Compromiß hinaus zwischen den rein staatlich-nationalen

Bedürfnissen, dem Einfluß der mächtigsten Religionspartei und den an das Princip der Religionsfreiheit sich anklammernden, weil nur so in ihrer Minorität sich gesichert fühlenden kleineren Religionsgesellschaften.

Die Vereinigten Staaten sind weit entfernt, die praktischen Consequenzen für die Sitte aus dem Princip der absoluten Religionsfreiheit zu ziehen und anzuerkennen. Die Sabbathsgesetze sind allerdings nicht Bundesgesetze; sondern Gebote der einzelnen Staaten. Aber die Macht des puritanischen Geistes, der die Republik ihren Ursprung verdankt, ist noch so groß, daß faktisch die abweichenden Ansichten gegen die Sonntagsheiligung nicht aufzukommen vermögen. Ich bestreite den Segen dieser amerikanischen Sonntagsfrömmigkeit nicht; nur soll man nicht von voller Religionsfreiheit reden, wo der puritanische Geist sämmtliche übrige Denominationen zur Beobachtung der von ihm anerkannten Sitte in solcher Strenge zu zwingen weiß. So halte ich es auch für sehr natürlich, daß der Staat nicht bloß den Civilstand für die Ehe zur Geltung bringe, sondern auch Vielweiberei verbiete; aber das Eine wie das Andere verletzt die absolute Religionsfreiheit. Es zeigt sich nur, daß überhaupt kein Princip eine bis in die letzten Consequenzen gehende Durchführung verträgt und daß alles praktisch Durchführbare auf einem Compromiß beruht. Thompson meint S. 9, der Staat müsse in der Lage sein, Handlungen, die im Namen der Religion begangen werden, wie z. B. die Polygamie der Mormonen, der Kindermord der Chinesen oder die Selbstopferung frommer Hindu, aus Rücksicht auf die öffentliche Moral oder die Sicherheit und Ordnung zu untersagen und zu bestrafen. S. 11: „So also, nach dem Recht der Selbsterhaltung, welches die Gesellschaft durchdringt, ebenso wie aus Gründen der Moral, welche nur die Monogamie anerkennt, hat der Staat das Recht, gegen die Polygamie und die freie Liebe, wenn sie auch im Namen der Religion geübt werden, Gesetze zu erlassen." Daß der Staat dieses Recht besitze und von demselben Gebrauch zu machen die Pflicht habe, ist unbestreitbar. Indem er es aber ausübt, setzt er sich als höhere Autorität über die Kirche, um zu bestimmen, was recht und unrecht, nicht bloß auf juristischem, sondern auch

auf moralischem Gebiete sei. Er behält sich also das Recht der Superrevision der von der Kirche getroffenen Bestimmungen über Moralität vor. Dies ist keine leere Principienfrage, sondern alle Augenblicke stößt der Staat der Vereinigten Staaten diese und jene wesentlich im religiösen Princip der einzelnen Genossenschaft gegründete sittliche Anschauung einer religiösen Denomination über den Haufen und erklärt sie für staatsgefährlich, also für verboten. Es ist also nicht wahr, daß in Amerika jeder seines Glaubens leben kann und daß sich der Staat nicht darum bekümmere. Sobald eine Denomination aus ihrem religiösen Princip Consequenzen zieht, welche staatsgefährlich sind, schreitet der Staat, wenn er sich von dieser Staatsgefährlichkeit überzeugt hat, dagegen ein, und was die Hauptsache ist: der Staat entscheidet von sich aus, kraft seiner die Kirche überragenden Autorität darüber, ob eine praktische Consequenz aus einem religiösen Vordersatz sittlich und demzufolge politisch zulässig sei oder nicht.

So entscheidet er auch in einer die römische Kirchenverfassung direkt negirenden Bestimmung (Thompson, S. 18), daß, wer in den Vereinigten Staaten naturalisirt werden will, allen Gehorsam und alle Treue, einem fremden Fürsten oder Potentaten, einem anderen Staate oder einer auswärtigen Oberherrlichkeit gegenüber, abschwören müsse. Sobald also Jemandem bewiesen werden kann, daß er dem Pabste oder sonstwem als seinem Souverän Treue geschworen, so kann er von allen Staatsämtern ausgeschlossen werden. Und dennoch befindet sich gerade die katholische Kirche bei dem Freikirchensystem der Vereinigten Staaten am Wohlsten.

Der Jesuit darf im Interesse des Pabstes seine Eigenschaft als Jesuit verleugnen. Ob er also den Eid zu leisten vermöge oder nicht, Das kömmt nur theoretisch, aber nicht praktisch in Frage. Wer die Frage wirklich grundsätzlich entscheiden will, Der kann nur sagen: Eine Religionsgemeinschaft, deren Lebensnerv und offen eingestandenes Princip darin beruht, daß sie sich durch Aufstellung von einem über alle Nationalitäten und politischen Gemeinschaften erhabenen Pontifex nicht bloß in ihrem inneren Glaubensleben, sondern auch in ihrem äußeren kirchlichen Verbande von allen gegebenen staatlichen Institutionen emancipirt, ist nicht

bloß diesem oder jenem besonderen Staate gefährlich, sondern mit der Existenz des seiner Aufgabe bewußten modernen Staates unverträglich. Es ist Dies keine bloß theoretische, sondern eine eminent praktische Frage, und hier zeigt sich, daß die Freikirchentheorie an den praktischen Resultaten ihre Widerlegung erfährt.

Da sich die Bundesregierung in den Vereinigten Staaten der kirchenpolitischen Gesetzgebung möglichst entzieht, so ist letztere in den einzelnen Staaten sehr verschieden. Nur in dem einen Punkte stimmt sie überall zusammen, daß der Staat als solcher keine bestimmte Confession als Staatskirche anerkennt. Um nun eine zu große Ansammlung von Reichthum und Macht in kirchlichen Corporationen zu verhindern, bestimmt die Gesetzgebung des Staates New-York (Thompson a. a. O., S. 65): „Jede einzelne Kirche muß dem Gesetze gegenüber durch eine corporirte Körperschaft vertreten sein. Zu dieser Körperschaft müssen Laien gehören. Das jährliche Einkommen von beweglichem und unbeweglichem Vermögen darf eine bestimmte Gränze nicht übersteigen." Daß diese Bestimmungen eine Beschränkung enthalten, welche durchaus gegen die Grundansichten der katholischen Kirche geht, und daß gerade auch die Heranziehung des Laienelementes ein dem Romanismus fremdes protestantisches Element ist, liegt auf der Hand. Dennoch ist es nur die katholische Kirche, welcher gegenüber diese Gesetzesbestimmungen sich fruchtlos erweisen, da sie der Erzbischof von New-York durch Blanco-Cessionen, welche der Generalvicar für den Todesfall des Erzbischofs in Händen hat, auf das Leichteste umgeht*). Thompson sagt S. 68: „Die Erfahrung hat gelehrt, daß es fast unmöglich ist, Gesetze zu erlassen oder richterliche Declarationen zu verkünden, welche die römisch-katholische Kirche nicht umgehen oder zu ihrem Vortheil kehren könne." Dann macht er auf die Gefahr aufmerksam, die in der Abhängigkeit der katholischen Bevölkerung von den Priestern für den Staat liege. Die Irländer mit ihrem „Heerdensinn" seien leicht in's Schlepptau zu nehmen, und wo die Katholiken einen

*) Den protestantischen Denominationen fehlt sowohl das weite Gewissen, um die pia fraus sittlich rechtfertigen, als auch die straffe Organisation, um sie praktisch mit Erfolg anwenden zu können.

ansehnlichen Procentsatz ausmachten, da würden sich immer gewissenlose Politiker finden, welche ihnen schmeichelten, um ihre Stimmen zu gewinnen. S. 69: „Die katholische Kirche verliert ihren Vortheil nie aus dem Auge; zu allen Zeiten, unter allen Regierungsformen, durch alle Berufsarten und unter allen Formen wirkt sie stets nur auf Einen Zweck hin."

Wenn es sich so verhält, daß die katholische Kirche schließlich alle Gesetze und richterlichen Declarationen zu umgehen weiß, so ist sie mit dem modernen Staat als solchem an sich unverträglich. Religions- und Gewissensfreiheit sind Ideen, welche der Reformation und der Aufklärung angehören; die römische Kirche hat dieselben niemals anerkannt, zum Oefteren verdammt*). Aber keine Religionsgemeinschaft weiß sich das Freikirchenthum besser zu Nutze zu machen als sie; denn die einzige wahrhaft auf dem Princip der freien Kirche stehende Religionsgemeinschaft ist die römisch-katholische Kirche, und schließlich muß mit der Nothwendigkeit der logischen Consequenz die Frucht dieses Princips auch dieser Kirche in den Schooß fallen.

Freiheit in sittlicher Hinsicht ist Selbstbestimmung, in politischer Beziehung Macht, diese Selbstbestimmung zur Geltung zu bringen. Dem Staate gegenüber frei ist die Kirche, wenn sie alle ihre Angelegenheiten selbständig ordnet, die Grundsätze ihres Handelns aus ihren eigenen Interessen entnimmt und die Gränzen ihres Wirkungskreises selber bestimmt. Es leuchtet ein, daß der Staat, welcher der Kirche in diesem vollen Umfange Freiheit gewährt, selbstmörderisch handelt und die Kirche zum Erben seiner Macht einsetzt. Die katholische Kirche erhebt aber diese Ansprüche und fügt Dem noch bei, daß zwar sie als im Besitz der Wahrheit dieselben erheben und auf deren Befriedigung dringen dürfe, daß sie aber keine Verpflichtung habe, den Irrenden, zu denen alle

*) Voltaire's Verdienst darf nicht verkleinert werden. Der orthodoxe Protestantismus hat die Religionsfreiheit nicht proclamirt; aber im protestantischen Princip liegt Nichts, was sich derselben widersetzt, wogegen allerdings im römischen Katholicismus, wie Syllabus und Encyclica beweisen, ein der individuellen Freiheit des Gewissens und des Verstandes feindliches Princip steckt.

übrigen Religionsgenossenschaften gehören, die gleichen Rechte und die gleiche Freiheit zu lassen. Sie benützt deßhalb das ihr in den Ländern wie Nordamerika, Belgien, Holland gegebene Maß von Religionsfreiheit einestheils nur als Abschlagszahlung bis auf Weiteres, anderentheils als Mittel, um ihre Endabsichten durchzusetzen, die in der Universalmonarchie des römischen Pontifex und in der völligen Unterwerfung aller Lebensgebiete unter das katholische Dogma gipfeln. Consequent richtet sie den Begriff der Freiheit nur gegen den Staat und verwirft ihn innerhalb ihres eigenen Gebietes. Die Kirche als solche soll frei sein, der einzelne Mensch dagegen niemals und durchaus nicht. Vermöge ihrer äußerst zweckmäßigen Organisation erreicht sie immer Beides zugleich, mit jedem Fortschritt nach Außen eine größere Macht nach Innen und mit jeder Erhöhung der inneren Macht eine größere Schlagfertigkeit für die äußere Action.

Jede Emancipation der Kirche vom Staat hat deßhalb in allen Ländern zur Vergrößerung der katholischen Macht gedient, und seit den Zeiten, wo der drohende Untergang des Protestantismus nur durch die Siege des Schwedenkönigs und die Erfolge des englischen Protektors aufgehalten wurde, hat die römische Kirche keine so gefährlich aggressive Stellung eingenommen wie gegenwärtig, wo namentlich die Länder mit Hinneigung zum Freikirchenthum, theilweise einst die Bollwerke des Protestantismus, nunmehr die Hoffnung und mitunter der Stolz der Jesuiten sind. Daß gerade in den Vereinigten Staaten der römische Katholicismus zu einer Macht herangewachsen ist, mit welcher die Politiker rechnen müssen, ist Niemandem mehr verborgen. Nun stellt aber diese Religionsgenossenschaft die Alles überbietende Forderung auf, wenn die Häretiker und Schismatiker auch von ihr abgefallen seien, so besitze sie doch immer das Recht der Herrschaft über die Abtrünnigen und dürfe, ja müsse dasselbe zur Geltung bringen, sobald sie dazu die Macht habe. Freie Kirche im freien Staat hat also für sie nur den Sinn, den Veuillot im „Univers“ dahin formulirt hat, daß Gewissens- und Cultusfreiheit acceptirt und angestrebt werden müsse, wo die Katholiken in der Minderzahl seien, daß aber diese selben Principien ihre Gültigkeit verlieren, wo die Macht der Mehrheit sich auf Seiten der Katholiken

befinde. Und daß derartige Ansichten keineswegs bloß die vereinzelte Meinung eines exaltirten Ultramontanen, sondern die wo immer möglich in That und Wirksamkeit sich umsetzenden Ueberzeugungen der katholischen Geistlichkeit, also der katholischen Kirche selber sind, zeigt die Praxis aller derjenigen Länder und Zeiten, in welchen der römische Katholicismus sich im Vollbesitz der Macht wußte. Die Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten ist also in dem Maße gefährdet, als diejenige Religionsgenossenschaft, welche das Princip der freien Kirche am Consequentesten durchgebildet hat und gegen deren Uebergriffe die moderne Zeit gerade auf den Gedanken der Trennung von Staat und Kirche gekommen ist, von dem gegnerischen Princip so viel profitirt und unter dem Schutze desselben so weit sich gekräftiget hat, daß sie sich stark genug fühlt, zur größeren Ehre Gottes und zur Rettung der verirrten Seelen den Staat zur Aufhebung der Religionsfreiheit und zur staatlichen Unterstützung ihres Lieblingsspruches zu zwingen: Compelle intrare. Ob es aber der praktische Sinn des amerikanischen Volkes so weit werde kommen lassen und ob bei wachsender Gefahr nicht auch die Erkenntnis derselben wachse und die Vereinigten-Staaten-Regierung zu einer Modification ihres Freikirchenprincips sich genöthigt sehe, ist eine Frage, über welche verschieden gedacht werden kann und auch verschieden gedacht wird.

Bei solcher Sachlage ist die Befriedigung der katholischen Hierachie gleichbedeutend mit dem Ruin des modernen Staates. Es stehen sich Mittelalter und Neuzeit gegenüber und streiten sich um die Herrschaft. Auf allen Linien ist der Kampf entbrannt, und in den beiden Staaten, welche denselben am Entschlossensten aufgenommen haben und an der Spitze der modernen Culturbewegung stehen, Preußen, resp. Deutschland, und die Schweiz, in denselben Ländern, von denen die Reformation ausging, klagt die katholische Kirche über Vergewaltigung und erleidet sie auch unzweifelhaft von ihrem Standpunkt aus betrachtet eine solche. Es ist nur die Vergewaltigung, über die ein Jeder klagt, welchem angesonnen wird, auch noch andre Menschen neben sich anzuerkennen. Als der große Kurfürst das Schimpfen unhomiletisch fand und den Predigern in Berlin verbot, schrien diese auch über Gewissensdruck.

Eine jede Kirche, welche das Heil von der Zugehörigkeit zu einem der vier Merkmale abhängig macht, die das Wesen der Kirche charakterisiren, ist an sich eine intolerante und kann dem Verhängniß nicht entgehen, früher oder später mit dem Staat, der für alle seine Unterthanen, und nicht bloß für deren materielles Wohlbefinden, sondern auch für ihr Ehrgefühl und dessen berechtigte Ansprüche zu sorgen hat, in Collision zu gerathen. Nicht auf Trennung vom Staat oder Verbindung mit demselben, sondern auf Anerkennung oder Nichtanerkennung der Weltlichkeit Dessen, was die Kirche im Unterschiede vom Reiche Gottes zur Kirche macht, kommt es an, wenn nach dem Sitz des Intoleranzübels gefragt wird. Daß der Kampf zumeist mit der katholischen Kirche anhebt, rührt nur daher, daß diese die bestorganisirte, die mit dem größten Selbstgefühl ausgestattete und die consequenteste in den Ansprüchen ist. An den Sympathien aber, deren sie sich auch in protestantischen Kreisen zu erfreuen hat, mag ersehen werden, wie katholisirend ein jeder Kirchenbegriff ist, welcher das Heil an Bekenntnis, Cultus, Verfassung oder Sitte knüpft. „Der Gerechte wird seines Glaubens leben." Dies heißt in modernes Deutsch übersetzt: Nicht die Aeußerungen der Gesinnung, sondern diese selbst macht den Menschen selig; darum hängt das Heil weder von einer Kirche, noch von der Kirche ab, sondern von dem nur dem Auge Gottes unfehlbar wahrnehmbaren Reiche Gottes; die Kirche aber und jede einzelne Kirche ist ein irdisch, äußerlich Ding, somit dem Staat in allen ihren Rechtsverhältnissen unterthan, und kann ihren Zweck nur dann erreichen, wenn sie sich in ihrem Dienstverhältnis gegenüber dem Reiche Gottes und deßhalb in ihren Rechtsverhältnissen auf den Gehorsam gegen den Staat angewiesen weiß. Deßhalb ist die Auflösung des verworrenen und verwirrenden Begriffs der unsichtbaren Kirche praktisch gar nicht unwichtig, sondern vielmehr von größter Bedeutung.

Es eignen auch hier wiederum Luther und Zwingli ganz eigenthümliche Vorzüge. In Luthers Geist ist es gedacht, wenn das Weltliche als irdisches und äußerliches Ding von dem göttlichen Wesen und Gehalt der Kirche abgestreift und deren Werth in die Gesinnung versetzt wird. Aber die praktische Durchführung

des Gedankens, das Recht der Obrigkeit, über alles Weltliche das letzte Wort zu sprechen, und die consequente Ausscheidung alles Aeußerlichen und demnach der Staatsgewalt zu Untergebenden möchten sich schwerlich genügend aus Luther begründen lassen. In Luther war das politische Bewußtsein zu wenig lebendig. Zwingli hat vielleicht die staatliche Aufgabe zu ethisch gefaßt; allein gerade in seiner lebendigen Ueberzeugung von dem Recht und der Pflicht der Obrigkeit, sich aller Culturinteressen anzunehmen und über allen als höchste Culturmacht zu wachen, ist er unserm modernen Denken prophetisch nahe gerückt, so daß wir in ihm zwar nicht die wörtlichen Belegstellen für unsre modernen Ansichten, vielmehr vielfach eine mittelalterlich theokratische, zum mittelalterlichen Pabstthum nur die Kehrseite bildende Lehre finden und dennoch seinen Geist als dem unsrigen auf das Innigste verwandt fühlen.

Der Staat kann seine Culturaufgabe nicht lösen, wenn er das religiöse Gebiet den Privatinteressen der Einzelnen überläßt und sich zu den Religionsgenossenschaften nur wie zu Privatcorporationen verhält. Was die religiösen Gemeinschaften als ihren Zweck anstreben, Das sind Dinge von höchstem, allgemeinem Interesse. Der Staat muß deßhalb, in seinem eigenen Interesse und getrieben von dem Bewußtsein seiner eigenen Pflicht, die religiösen Genossenschaften zu öffentlichen Corporationen machen *), ihnen die Rechte solcher, also seinen Schutz und seine Beihülfe verleihen und dagegen allerdings auch sich das Recht der Oberaufsicht, das Recht der Beeinflussung wahren. So wenig ich dem Staate gegenüber auf mein religiöses Bewußtsein Verzicht leisten kann, so wenig kann ich der Kirche gegenüber das Staatsinteresse aus den Augen verlieren. Ich werde nicht dadurch zu einem guten Christen, daß ich vor dem Staate ein Kreuz mache, sondern dadurch, daß ich die unterschiedenen, aber nicht an sich widersprechenden Interessen der Kirche und des Staates in Harmonie und zu freundschaftlichem Zusammenwirken zu bringen

*) Ueber die Unterscheidung von Privat- und öffentlicher Corporation in ihrer Anwendung auf die rechtliche Stellung der Kirche vgl. Sohm, Das Verhältnis von Staat und Kirche, Tübingen 1873, S. 26 ff.

trachte. Hiezu ist vor Allem richtige Unterscheidung und richtige Unterordnung erforderlich. Die Welt gehört Dem, der sie geschaffen hat, d. h. Gott und nicht dem Teufel. Sie soll also Gottes werden. Der Staat ist Gottes Ordnung in der Welt und über die Welt, und wer sich der Obrigkeit, d. h. dem Staate widersetzt, Der widerstrebt Gottes Ordnung. In allem äußerlichen Ding ist die Kirche an die Ordnung Gottes für die äußerlichen Dinge gebunden, nicht so, daß der Staat als solcher sie zu regieren hätte, wohl aber so, daß für Alles, was Rechtskraft bekommen soll, auch wo es nur die innerkirchlichen Beziehungen angeht, die Sanktion des Staates erforderlich ist. Keines der vier Gebiete, Bekenntnis, Cultus, Verfassung, Sitte, nehme ich hievon aus. Für die Vorlage und die Ausarbeitung ist aber allerdings die Kirche selbständig zu machen, und der Staat sollte ihr die Organe gewähren, durch welche sie sich unter stäter Oberhoheit und stätem Aufsichtsrecht des Staates selber nach allen Seiten hin zu organisiren und zu bethätigen vermag. Was der einen Kirche recht ist, Das ist selbstverständlich auch der andern billig, und so weit eine Religionsgenossenschaft durch Erfüllung ihrer specifisch religiösen Aufgabe den allgemeinen Culturinteressen dient, muß ihr nicht bloß der Schutz, sondern auch die Unterstützung des Staates gewiß sein.

IV.

Unabhängigkeit und Gebundenheit der Kirche gegenüber dem Staat.

Wird aber hiedurch nicht die Kirche so sehr in die Hände des Staates gegeben, daß sie aufhört, Etwas für sich zu sein, daß sie zu einem staatlichen Departement herabsinkt, daß nothwendig der Zusammenhang der einzelnen Gemeinden unter einander durch die nationalen Schranken allein bedingt wird? Die katholische Auffassung, die das Reich Gottes in der Kirche aufgehen läßt, muß sich zu den Nationalkirchen feindselig stellen; denn

diese sind auf demselben Boden, auf welchem die katholische Kirche steht, deren Verneinung. Der Protestantismus hat durch sein Dogma von der unsichtbaren Kirche eine neue Fragestellung angeregt. Die Katholicität ist in die Unsichtbarkeit verlegt, das Kirchliche dagegen zur bloß irdischen Form des Reiches Christi geworden und dadurch ipso facto in seiner Abhängigkeit von den weltlichen Verhältnissen erkannt. Je consequenter wir das protestantische Dogma ausbilden und Kirche und Reich Gottes unterscheiden, um so weniger können wir bange werden, wenn der Staat sein natürliches Recht über die Kirche zur vollen Geltung bringt. Ist es ja doch dem Staat unmöglich, dahin zu bringen, wo das eigentliche Gebiet des Reiches Gottes ist! Und wird doch ganz gewiß die Kirche dann erst die entsprechende äußere Darstellung des letzteren sein, wenn sie sich nicht mehr im Widerspruche mit den übrigen Culturformen weiß, sondern in deren großen Gesammtorganismus, in den Staat, eingegliedert hat!

Allerdings soll diese Eingliederung keine Einzwängung, sondern eine Bewahrung des der Kirche eigenthümlichen Wesens sein. Wenn der Staat z. B. durch eine Mehrheit von Kirchen seine eigene Einheit bedroht sähe, so würde er eben sowohl sein eigenes Interesse falsch verstehen, als die Gewissensfreiheit der Einzelnen verletzen, und wenn er, um seine Machtvollkommenheit zu wahren, alle und jede Verbindung der innerhalb seiner Gränzen vorhandenen mit auswärtigen Kirchen untersagen wollte, so könnte die Einigkeit im Geiste zwischen den Christen der verschiedenen Länder ihren kirchlichen Ausdruck nicht mehr finden. Es reicht aber, was den zuletzt genannten Punkt anbelangt, vollkommen für den Staat aus, daß die religiösen kirchlichen Amtsverrichtungen den Geistlichen vorbehalten werden, welche Staatsangehörige sind, resp. den im Staate für die Anstellung von Geistlichen gültigen Vorschriften Genüge geleistet haben, und daß Angehörige fremder Staaten zu ausnahmsweiser kirchlicher Amtsverrichtung staatlicher Genehmigung bedürfen. Daß aber der Staat keiner kirchlichen Handlung eine über das Gebiet der betreffenden Kirche und ihrer eigenthümlich kirchlichen Zwecke hinausreichende Wirkung zukommen, daß er keine Angehörige fremder Staaten in sein eigenes Gebiet hineinregieren und daß er keinen Unterthan unter dem Vorwande

kirchlichen Gebotes oder Verbotes, also auf lediglich und einseitig kirchlichen Grund hin der Erfüllung einer Staatspflicht sich entziehen läßt, Das sind Grundmaximen richtiger staatlicher Kirchenpolitik, und von der unparteiischen Durchführung dieser leitenden Sätze, namentlich auch der römisch-katholischen Kirche gegenüber, hängt in erster Linie das allgemeine Urtheil über die Gerechtigkeit und Macht des Staates, also wesentlich die staatliche Autorität selber ab.

Diejenige Nationalkirche dagegen, welche die Religion selber in den Dienst des Staates stellt, wird immer ihres Zieles verfehlen. Ich will nicht wiederholen, was ich oben bei Gelegenheit der Beurtheilung von Rothe's Theorie gesagt habe. Nur zur Ergänzung und Erläuterung füge ich Einiges hinzu.

Der Staat ist seiner Natur nach überhaupt nicht eine schöpferische, sondern eine ordnende Macht. Ihm fehlt also, was nur eine specielle Anwendung dieses allgemeinen Satzes ist, auch jeder natürliche Trieb zur Kirchenbildung. Wenn es erlaubt ist, Parallelen zu ziehen und den Gesammtorganismus der Menschheit mit dem Organismus der Mikrokosmos zu vergleichen, so würde ich den Staat den Verstand der Menschheit nennen, der berufen ist, Alles zu regieren und Allem Gesetze zu geben, der aber dieses Alles nicht in's Leben zu rufen vermag. Productiv sind im Menschen Herz und Phantasie. Sie haben sich dem Verstande unterzuordnen, und wo sie es nicht thun, da entbrennt der wilde Kampf der Leidenschaft gegen die Vernunft. Die Kirche ist deßhalb der Ordnung des Staates unterthan, und wo sie sich von dieser Ordnung emancipirt, da erhebt sich das subjektive Gelüsten eines Theiles gegen die objektive Ordnung des Ganzen. Dasselbe aber, was gegen die hierarchischen Gelüste gilt, Das gilt auch gegen die Uebergriffe des Staates. Ein Staat, welcher seine Aufgabe im Machen, statt im Regieren sucht, wirkt destruktiv. Die Produktion der Ideen fällt nicht der formalen Logik zu. Diese hat es nur mit Gegebenem zu thun. Wie der größere oder geringere Reichthum des Gemüthes, die größere oder geringere Fülle der Sinneswahrnehmungen und die größere oder geringere Macht der reproducirenden und combinirenden Einbildungskraft das Maß unsrer persönlichen Produktivität bestimmt, so sind es auch nicht

die Staatsgewalten, sondern die einzelnen Individualitäten, je nach ihrer Begabung, durch welche eine Nation sich zu reicherer Entfaltung des in der Menschheit vorhandenen Keimes geistigen Lebens emporschwingt. Das kirchliche Leben ist Erzeugnis individueller Religiosität. Durch Regierungsbefehl kann, wenn die Dragonaden mithelfen und die Jesuiten sich am Werke betheiligen, eine Kirche ausgerottet, niemals aber eine Kirche gegründet werden.

Wie die Zerstörung, so liegt auch die Förderung in den Händen der Staatsmacht, jedoch immer nur so, daß das Kirchliche gefördert wird, wenn es, unter der oben geschilderten Wahrung der Staatsoberhoheit, in seinem Innern dem eignen Triebe, der in ihm liegt, möglichst unbehelligt überlassen bleibt, während eine direkte und unvermittelte Einmischung der Staatsgewalt in das Kirchliche diesem nur schädlich sein kann. Als erläuternde Parallele mag die Wissenschaft mit ihrer Lehrfreiheit und ihrem durch Staatsmittel und Staatsschutz geordneten Hochschulunterricht dienen. So weit die Kirche selbst Schule wird, betritt sie sogar ein Gebiet, welches ihr der Staat in seinem und ihrem Interesse nicht allein überlassen darf. Ich müßte es als das für beide Theile unglückseligste Ereignis beklagen, wenn der Vorschlag durchdringen sollte, die theologischen Facultäten von den Universitäten abzutrennen und die Bildung der zukünftigen Geistlichen den betreffenden Kirchgenossenschaften resp. außer Connex mit den staatlichen Unterrichtsanstalten stehenden Seminarien zu überweisen. Der Vorschlag konnte nur von Männern ausgehen, welche entweder innerlichst dem einen von beiden Gebieten, sei es dem staatlichen, sei es dem kirchlichen, fremd geblieben sind oder, den augenblicklich vorhandenen Mißständen gegenüber rathlos, an allem Organisirten verzweifelt haben. Nein, wir fühlen uns dem Volksleben und dem Staatswesen nicht so fremd, daß wir die Staatsgewalt als eine tyrannis empfänden, wenn sie von uns Rechenschaft fordert. Mit andern Mitteln als der Jurist und der Volksschullehrer dienen wir dem Volke. Aber so gewiß die Religion ein so unabweisbares Bedürfnis des Menschengeistes ist wie das Athmen für die Lunge, so gewiß ist ein unkirchliches Volk und eine staatsfeindliche oder auch nur gegen den Staat gleichgültige Kirche ein Unding und eine Thorheit. Aber für unsre Theologie

verlangen wir, wie dieselbe Controle, so auch dieselbe Freiheit, welche der Staat den juridischen, medicinischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Doktrinen gewährt. Wenn einmal die romanistischen und germanistischen Juristenschulen, die classischen und die orientalischen Philologen, die Anhänger dieser und jener Philosophensekte die Masse des Volkes zu Gemeinschaften vereinigen und in Gemeinschaften scheiden, wie es die Religion thut, dann mögen diese neuen Genossenschaften auch gesonderte Facultäten begehren. Unterdessen finden sie in den gemeinsamen Facultäten bestimmte und geordnete Vertretung in ordentlichen Professuren. Die verschiedenen kirchlichen Gesellschaften sind Mächte, deren vereinigende und scheidende Eigenthümlichkeiten so tief greifen und in so weiten Kreisen ihre Wirkung äußern, daß es Pflicht des Staates sowohl gegen sich selbst als gegen diese in ihm selbst vorhandenen Kreise ist, die theologische Bildung der Geistlichen und die katechetische Unterweisung des Volkes weder verkümmern, noch unbeeinflußt sich entwickeln zu lassen. Alle religiöse Gemeinschaftsbildung unter den einigen Einfluß des Nationalitätsprincips zu bringen, ist weder möglich noch auch nur wünschbar. Die enger zusammengehörenden, weil durch gemeinsame Vorstellungen beherrschten Kreise sollen sich auch organisch gliedern und als verschiedene Genossenschaften constituiren. Die Staatsoberhoheit darf Nichts weiter als verhindern, daß durch diesen Zusammenschluß und Ausschluß die allgemeinen staatlichen Interessen Schaden leiden. Die Kirchengründung selbst muß von der Macht der gemeinsamen religiösen Ueberzeugungen ausgehen und die Initiative dazu den religiös mächtiger angeregten Individualitäten vorbehalten bleiben. In dem Bewußtsein aber, daß nicht dieses oder jenes Volk das auserwählte Volk Gottes ist, daß es eben so thöricht ist zu sagen, das germanische Wesen sei das specifisch christliche, als das französische Sprüchwort zu wiederholen, le bon Dieu est Français, daß vielmehr nicht ein einzelnes Volk oder eine einzelne Rasse, sondern die Menschheit als solche zum Volk Gottes berufen ist, bewahren wir uns die große Idee des Reiches Gottes als des alle Einzelstaaten überdauernden Schöpfungszweckes, und wenn wir in dieser Idee uns mit allen Menschen vereinigt wissen, welche den einen Gott und den einen Heiland mit uns bekennen, so können

wir uns mit um so besserem Gewissen und um so freudigerem Herzen an die irdische Form anschließen, welche die einzelne Religionsgenossenschaft vermöge ihrer weltlichen Existenz gerade in dieser Zeit und unter diesem Volke durch ihr Zusammensein mit dem concreten staatlichen Gemeinwesen von dessen Seite empfängt. Dann werden weder die staatlichen Gränzen unübersteigliche Schranken für die einzelnen Provinzen des Reiches Gottes, noch auch die verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften Beeinträchtigungen des nationalen Sinnes sein, vielmehr die Landeskirchen gemeinsam für das eine Reich Gottes und die verschiedenen Religionsgenossenschaften einträchtig zum Besten des gemeinsamen Vaterlandes wirken.

Die verschiedenen Parteiungen in einer und derselben Kirche, namentlich die durch den Gegensatz der modernen und der antiken Weltanschauung, der confessionalistischen und der unionistischen Richtung hervorgerufenen Spaltungen, erschweren freilich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sehr und lassen es namentlich auch den Staatsmännern wünschbar erscheinen, nicht mehr mit den Quengeleien der Orthodoxen und nicht mehr mit den Nergeleien der Liberalen behelligt zu sein. Vor der Hand aber ist die protestantische Kirche doch noch nicht auseinandergegangen, und im Interesse des Staates liegt gewiß nicht die weitere Zersplitterung, sondern viel eher das Zusammenfassen des äußerlich Getrennten. Er kann von sich aus das Getrennte nicht vereinigen, ohne Gewissensdruck zu üben; aber er kann verhüten, daß sich das Vereinte scheide und das Geschiedene sich noch weiter zerbröckele; er kann wenigstens der Einigung Vorschub leisten und der Trennung Hindernisse bereiten. Darf er Dies thun? Die Frage ist nicht einseitig nach Sympathien und Antipathien zu beantworten, sondern unter Erwägung sittlicher und politischer Gründe. Jedenfalls ist die Abwendung des Staates von kirchlichen Angelegenheiten aus dem Grunde, daß man es doch niemals Allen recht machen könne, eine schwere Verfehlung an der Staatsaufgabe selbst und der angeführte Grund ein verwerflicher.

Die Idee des Reiches Gottes macht so wenig gegen das Kirchenwesen gleichgültig als irgend eine Idee gegen ihre äußere Darstellung; im Gegentheil sie fordert dasselbe. Aber da nicht

die Kirche, sondern das Reich Gottes selig macht, so legt, wer in der Idee des Reiches Gottes lebt, den Nachdruck nicht auf das die verschiedenen Kirchen Trennende, sondern auf das in ihnen Identische. Nur insofern in einer kirchlichen Darstellung Entstellung erkannt wird, darf das Trennende hervorgehoben werden. An sich aber fordert die Idee des Reiches Gottes Einheit, und zwar da es die Herrschaft der Ordnungen Gottes in der Welt der Endlichkeit, also der Verschiedenheit ist, Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die reformatorischen Bekenntnisse und altprotestantischen Dogmatiken sprechen deßhalb sehr energisch den Gedanken aus, daß bloße Verschiedenheit in Cultus und Verfassung die Einheit und Katholicität der Kirche nicht aufheben, hierin vielmehr Freiheit zu gewähren sei. Diese Freiheit wollen sie aber in Hinsicht auf die Lehre durchaus nicht zugeben, und dadurch zerstören sie selber zum guten Theil die Einheit, die sie trotz mancher Unterschiede zwischen den einzelnen Nationalkirchen gelassen hatten. Dasjenige, wodurch die Mannigfaltigkeit der Kirchen entsteht, liegt nicht in der Idee des Reiches Gottes selbst, sondern in der Welt. Denn wenn wir auch zugäben, was nur bis auf einen gewissen Punkt zuzugeben ist, daß lutherisch von Luther und reformirt von Zwingli und Calvin herkomme, so wäre das die Individualität dieser Männer ausmachende Specificum nicht aus der Reichgottes-Idee, sondern aus der angebornen Natur der Männer zu erklären und gehörte somit der Welt als dem Inbegriff des geschöpflichen Daseins an. Da nun außerdem alles Natürliche in jedem Menschen im Zusammenhang mit der Sünde steht, so ist auch das specifisch lutherisch, zwinglisch, calvinisch Individuelle nicht bloß überhaupt Welt, sondern sündig bestimmte Welt, und in ihrer Genesis sind die lutherische und die reformirte Kirche, wie selbstverständlich jede andere Kirche auch, mit dem Charakter der Sündhaftigkeit behaftet. Es ist Dies für einen von den Prämissen der protestantischen Anthropologie ausgehenden Menschen so evident, daß es nur geleugnet werden kann, wenn man zugleich auch die Erbsünde leugnet. Die verschiedenen einzelnen Kirchen haben aber ihre Eigenthümlichkeit nicht bloß von der Individualität ihrer Gründer im engern Sinne erhalten, sondern den Einfluß der Zeit, in der sie entstanden, der Nationalitäten,

unter denen sie sich ausbreiteten, der Regierungsformen, der Geschichte, der allgemeinen Culturstufe der Völker, in deren Mitte sie lebten, ebenfalls erfahren, und durch all Dieses ist nicht bloß ihr Wesen bestimmt, sondern die Welt im guten und im bösen Sinn gerade zu dem die Individualität der Kirche Erzeugenden gemacht worden.

Man kann nun sagen, wenn man sich alles Sündhafte aus den Kirchen und Menschen wegdächte, so würden dennoch die verschiedenen einzelnen Kirchen als Ausdruck verschiedener Gesammtindividualitäten fortbestehen, wenn man nämlich nicht mit Rothe die Individualität als einen Defekt setzt. Aber auch wenn wir uns ganz sündlose, jedoch individuelle Ausgestaltungen des einen Reiches Gottes denken, so können wir uns dieselben jedenfalls nicht in Spannung zu einander vorstellen, sondern als gegenseitig auf einander angewiesen, und als solche, welche sich in ihrer Mannigfaltigkeit als eine Einheit wissen. In der Wirklichkeit aber hat sowohl der ideell und historisch berechtigte Unterschied als die sündhaft betonte Einseitigkeit Antheil an jeder Kirchengründung und an dem Fortbestand jeder particularistischen Religionsgenossenschaft, und die Abneigung gegen vermittelnde und einigende Tendenzen deutet immer auch auf ein starkes Maß persönlich rechthaberischer und selbstsüchtig eigensinniger Stimmung und Gemüthsanlage hin. Die Idee des Reiches Gottes würde zur Erkenntnis führen, daß, je reiner sich die Individualitäten ausgestaltet haben, um so mehr nur ihre Vereinigung zu einem großen Ganzen dem Ideale entspricht. Sonach hätte von diesem Gesichtspunkt aus ausnahmslos jede Einzelkirche auf eine irgendwie organisirte Einigung mit allen übrigen, zunächst natürlich mit den am Meisten verwandten Kirchen hinzuarbeiten. Von dem Gesichtspunkt des faktischen Zustandes aller Kirchen aber ausgehend, müssen wir in der Absonderung einen jeder Einzelkirche zur Last fallenden sündhaften Zustand der Christenheit erkennen, und diejenigen Kirchen, welche am Wenigsten Neigung spüren, mit anderen Kirchen zusammenzukommen, sind diejenigen, welche die größte Schuld und die größte Verantwortlichkeit trifft.

Von Seiten der Religion und Sittlichkeit liegt also fortwährend für alle Kirchen eine Sollicitation zur Union vor, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß auch der Zug zur Bewahrung der

angeborenen Eigenthümlichkeit als Selbsterhaltungstrieb sich geltend mache. Demgemäß würden die Kirchen sich abwechselnd anziehen und abstoßen, wie auch dieser Zustand von jeher thatsächlich bestanden hat. Bei diesem Schwanken kömmt es aber naturgemäß, weil es sich nicht um undurchdringliche Massen, sondern um geistige Potenzen handelt, zu einer gegenseitigen Beeinflussung; jede Kirche nimmt von der anderen unvermerkt Elemente auf, die ihr ursprünglich fremd waren, und dieser Assimilationsproceß schreitet so beharrlich vorwärts, daß nur durch Fanatisirung, Parteiterrorismus und alle die bekannten hierarchischen Kunstmittel demselben Einhalt geboten werden kann. Eine natürliche Gränze zwar hat die Verschmelzung der verschiedenen Kirchen. Das ist der Volksgeist, wie er sich in Lebenssitte, Sprache und politischen Institutionen einen Leib schafft. Das Christenthum derjenigen Gläubigen, welche zwar derselben Confession, aber einer anderen Nationalität angehören, muthet uns immer etwas fremd an und wird am Leichtesten bei Denjenigen Eingang finden, deren politisches und nationales Gefühl am Schwächsten ist. Der Staat besitzt deßhalb eine natürliche und wohlbegründete Sympathie entweder für das entschiedene Vorherrschen einer Nationalreligion oder für das Verschmelzen, sei es auch nur die gegenseitige Annäherung der einzelnen innerhalb seines Gebietes vorhandenen Religionsgenossenschaften. Es liegt in seinem Interesse, daß Nationalität und Religiosität zusammenfallen. Nun sahen wir aber oben, daß es wiederum sein Interesse ist, die Gewissen frei zu lassen, daß er auf diesem Gebiet am Allerwenigsten schöpferisch vorgehen kann. Ihm kömmt deßhalb von Rechts wegen keine andere Initiative zu als die der Begünstigung aller der schon durch die Idee des Reiches Gottes geforderten Bestrebungen, welche auf eine die Mannigfaltigkeit in der Einheit conservirende Union der Confessionen hinzielen. Im höchsten Sinne können ja Staat und Gottesreich nie gegen einander sein. Was das Eine fordert, Das muß auch in der Idee des Anderen als möglich gesetzt sein. Der Weg der Verwirklichung Dessen, was als wünschbar erscheint, ist aber, der Natur der Sache nach, im Staat ein anderer als im Gottesreich. Zwar besteht letzteres niemals rein als solches in der Welt, sondern selber immer nur in weltlicher Form, d. h. als Kirche;

aber auch als Kirche kann es sein Wesen nicht so verleugnen, daß es die ihm eigenthümliche Methode aufgäbe, nicht von Außen nach Innen, sondern von Innen nach Außen zu wirken, während der Staat durchaus darauf bestehen muß, die Achtung vor dem Gesetz, welche sich nicht freiwillig einstellt, zu erzwingen, und darum kann der Staat zwar wohl die Rechtsverhältnisse der Kirche als oberste Macht beaufsichtigen und sogar selber ordnen, niemals aber die eigenthümlichen Aufgaben der Kirche in seine eigene Hand nehmen und selber erfüllen. Die Union der verschiedenen christlichen Confessionen ist und bleibt die höchste Aufgabe der Kirchen in ihren gegenseitigen Beziehungen, und an der Stellung, welche zu derselben eingenommen wird, ist die echt kirchliche Gesinnung zu erkennen. Jetzt ist erst noch zwischen reformirt und lutherisch die Vereinigung, nicht die Verschmelzung, wohl aber die organisirte Verbindung zu erstreben. Einst aber wird auch den wahren Christen katholisch und evangelisch, occidentalisch und orientalisch kein sich ausschließender Gegensatz mehr sein, und dann erst, wann auch diese Einigung stattgefunden hat, wann das Schismatische als häretisch und kirchliche Ausschließlichkeit als das eigentlich Schismatische erkannt ist, dann feiert das Reich Gottes seinen Triumph auf Erden, dann ist die protestantische Negation positiv, erbauend und wahrhaft kirchlich, im schönsten Sinne des Wortes kirchlich geworden. Die nationalen Schranken werden fortbestehen auch für die kirchlichen Organismen; aber wie das Nationale an sich kein Widerspruch gegen das Humane, sondern nur dessen individuelle Ausprägung ist, so können auch die echten Nationalkirchen keinen Riß in die Einheit des Gottesreiches machen. So wenig ich einem anderen Menschen deßhalb, weil er ein anderes Individuum ist, gram zu sein brauche, so wenig brauchen sich verschiedene individuelle kirchliche Gestaltungen des Gottesreiches feindselig gegenüberzustehen. Feindschaft zwischen Kirchen deutet ja immer auf ein Ueberwiegen der weltlichen Form über die Gottesreich-Idee. Denn Gott ist die Liebe, und sein Reich ist die Herrschaft der Versöhnung. Juden und Heiden standen sich wahrlich unversöhnter gegenüber als Reformirte und Lutheraner, und dennoch fanden sie nicht bloß in dem einen Mittler den Zugang zu dem einen Vater, sondern auch die Möglichkeit einer Alle umfassenden

kirchlichen Gemeinschaft. Sollen die Judenchristen der alten Zeit in unseren Tagen noch überboten werden?

Es bleibt uns noch die Frage zu erörtern, wie sich die Kirche, wenn sie nicht das Reich Gottes selber, sondern dessen weltliche Form auf Erden ist, von der Welt selber unterscheide. Offenbar steht sie zwischen den beiden anderen Begriffen als verbindendes Glied in der Mitte. Wen haben wir nun aber zur Kirche zu rechnen? Sind es die Getauften oder die Abendmahlsgenossen? die bewußt gläubigen Christen oder auch die unbewußten Christen? bloß die adulti oder auch die catechumeni? auch die Excommunicirten oder diese nicht mehr?

Um diese Fragen grundsätzlich zu entscheiden, haben wir als Anhaltspunkte die das Wesen der Kirche constituirenden Merkmale der Lehre, des Cultus, der Verfassung und der Sitte. Wer sich zu den über diese vier Punkte von einer Kirche aufgestellten Bestimmungen bekennt, Der gehört zu dieser Kirche. Das Anrecht, als Mitglied der Kirche zu gelten, gewährt die Taufe. Da nun aber diese ihrem Begriffe nach nicht in die einzelne Kirchengemeinschaft als solche, sondern in die Gemeinschaft der christlichen Religionsgenossenschaft überhaupt einführt, so kann die specielle Zugehörigkeit zu dieser oder jener Denomination zunächst nur durch die Zugehörigkeit des Hauses, welchem man angehört und welches sich zu dieser oder jener Denomination hält, vermittelt werden. Dem Staate gegenüber macht es hierin auch keinen Unterschied, selbst wenn die letztere ihre Taufe erst den Erwachsenen ertheilt; die Kinder gehören wie dem Staatsverbande, so auch der Kirche ihrer Aeltern an. In gemischten Ehen müssen Modificationen eintreten. Das Natürlichste ist immer, daß die Kinder gesetzlich der Confession des Vaters folgen. Den priesterlichen Machinationen wird hiedurch der beste Riegel vorgeschoben, und wer die gemischte Ehe vorzieht, muß die Inconvenienzen, die davon unzertrennlich sind, eben auf sich nehmen. Daß lebendig religiöse Naturen in gemischter Ehe leiden werden, ist eben so gewiß, als daß der Staat die gemischte Ehe unter seinen Schutz zu nehmen und gegen die sich befeindenden Ansprüche der verschiedenen Kirchen gesetzlich zu ordnen hat. Hier kommen wir allerdings auf einen Punkt, wo die kirchliche Sitte sich Einschränkungen gefallen lassen muß.

Deßhalb weil in einem einzelnen Stück ein Kirchenglied sich von der kirchlichen Sitte emancipirt hat, darf es seines Anrechtes auf die Kirche noch nicht verlustig gehen. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen solchen Beeinträchtigungen kirchlicher Sitte, welche durch die Nothwendigkeit friedlichen Zusammenlebens der verschiedenen Denominationen in dem gleichen Staatsverbande hervorgerufen und darum auch vom Staate selber geregelt sind, und solchen Einbrüchen, welche nur der Willkür und Unbotmäßigkeit der Einzelnen entspringen. Für die letztere Art muß der Kirche ein Recht der Kirchenzucht eingeräumt werden, doch immerhin mit der wohlbegründeten und in den neueren Gesetzgebungen zur Geltung gelangten Bestimmung, daß die Ausübung dieses Rechtes weder civilrechtliche Folgen nach sich ziehe, noch auch durch die Art der Bekanntmachung die bürgerliche Ehre des Gemaßregelten kränke. Selbst die Vereinigten Staaten schützen hierin den Bürger gegen die kirchliche Anmaßung, wie Thompson a. a. O., S. 86—88 mit Beispielen beweist.

Wächst nun ein Mensch innerhalb des Verbandes einer bestimmten religiösen Gemeinschaft auf, so gehört er selbstverständlich zu derselben so lange, als er nicht selbst den Austritt aus derselben erklärt hat oder von derselben förmlich ausgestoßen worden ist. Da es sich aber hiebei um Rechtsverhältnisse handelt, so kann ein Austritt oder eine Ausstoßung nicht formlos und nur so ohne Weiteres geschehen, sondern muß an gesetzlich geregelte Bedingungen gebunden sein, die in zweifelhaften Fällen sowohl für den Austritt als die Ausstoßung dem einzelnen Individuum nicht minder als der kirchlichen Gemeinschaft den Recurs an die Staatsgerichte ermöglichen. Was der Apostel Paulus 1. Kor. 6 schreibt, kann durchaus keine bindende Norm für die Regulirung juridischer Verhältnisse sein, wie es doch die Ansprüche des Einzelnen auf die Zugehörigkeit zur Kirche sind, ob die letztere nun oder der Einzelne selber als Kläger auftrete. Die christliche Gesinnung würde, wenn sie vollkommen in den Einzelnen und vollkommen in der Gesammtheit herrschte, nicht bloß für die Glieder der Kirche als solche, sondern überhaupt die Gerichte überflüssig machen. Da aber gerade solche Verhältnisse, wie sie nach des Apostels Worten zu Korinth vorhanden waren, sich noch immerfort

und mit der complicirteren socialen Lage in complicirterer Weise jetzt als früher vorfinden, und da die christliche Gemeinde nicht bloß ein kleines Häuflein inmitten einer fast ganz heidnischen Bevölkerung, sondern wenigstens officiell die große Masse der Staatsbürger ist, so müssen Rechtsordnungen auch für die Ansprüche der Kirche an den Einzelnen und des Einzelnen an die Kirche vom Staate anerkannt und für die Betreffenden, welche den Staatsschutz anrufen, durchgesetzt werden. Paulus hat zwar Röm. 13 die göttliche Einsetzung der Obrigkeit, d. h. mit anderen Worten den göttlichen Charakter des Staates anerkannt. Es ist aber nicht zu verwundern, daß er dem so ganz heidnischen Staat gegenüber die praktischen Consequenzen seiner Theorie noch nicht gezogen hat. Wir fallen aber nicht von seiner Lehre ab, wenn wir zu Dem, was des Kaisers ist, die Rechtsprechung zählen und wenn wir ihrem Begriffe nach juridische Verhältnisse in endgültiger Instanz dem Staate zur Beurtheilung anheimgeben.

Schwierig scheint insbesondere die Beantwortung der Frage zu sein, ob schon jede Abweichung von Lehre, Verfassung, Cultus und Sitte oder nur ein gewisses Maß von Veränderung zur Ausstoßung berechtige. Bejahen wir das erste Lemma, so richten wir einen um so unerträglicheren Terrorismus auf, als thatsächlich auch Diejenigen, welche als Zionswächter über die Reinheit des Althergebrachten wachen, in Bezug auf ihren Conservatismus selber wurmstichig sind. Wie weit stehen nicht die heutigen als orthodox geltenden Lutheraner von der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ab! Wie wenig läßt sich der Anspruch von unverfälscht lutherisch selbst bei den Gerhard und Quenstedt geschichtlich belegen! Meine obige Darstellung des Entwicklungsganges unseres Dogma hat den urkundlichen Beweis hiefür geliefert. Und von solchen selber von der Lehre der Väter abgewichenen Lehrern sollte man sich wegen Lehrdifferenzen aus der Kirche ausstoßen lassen müssen? Ist es aber nur ein gewisses Maß von Veränderung, was entscheidend sein soll, so kommen wir zur häkeligen Frage, das wievielte Körnchen den Begriff des Haufens ausmache. Die Uebergänge sind so fließend, daß zwar der Abstand zwischen a und z wohl erkennbar ist, zwischen d und e hingegen und zwischen e und f verschwindet. Ich stelle nun diese Frage in gleiche Linie mit der Frage nach der

sittlichen Berechtigung des Uebertritts von einer Confession zur anderen und bin der Ueberzeugung, daß die Ausstoßung, resp. auch nur die Behauptung, Der und Der gehöre nicht zur Kirche, erst dann erfolgen darf, wenn der Bruch des Betreffenden mit allen vier Gebieten des kirchlichen Lebens constatirt ist.

Die bekannte Christlichkeit vieler Extrachristen ist zwar schnell bei der Hand, die große Menge als der Welt angehörig zu bezeichnen und es zu bedauern, daß man diese Weltkinder bei sich dulden müsse. Je nachdem eine Confession oder Richtung dieses oder jenes Gebiet mit Vorliebe cultivirt, wird sie sich auch am Empfindlichsten gegen Abweichungen gerade auf demselben verhalten, die Orthodoxen in Beziehung auf die Lehre, die Pietisten auf die Sitte, die Rationalisten auf den Cultus, die specifisch Kirchlichen auf die Verfassung, und diese Richtungen werden sich auch oftmals durchkreuzen und ihre Antipathien sich auf demselben Gebiete begegnen und bekämpfen. Das Recht aber ist nicht der Sieg einer Richtung, sondern der Ausgleich zwischen den Ansprüchen gleichmäßig existenzfähiger und nur im Zusammenwirken die Totalität harmonisch darstellender Parteien. Es würde verletzt, wenn die Welt als solche ohne Weiteres zur Kirche gerechnet und in der Kirche berechtiget erklärt werden sollte; es wird aber auch nicht gewahrt, wenn der Theil die Stelle des Ganzen einnimmt oder wenn das Kranke sofort als todt, das Beschädigte als nicht vorhanden behandelt wird. Jakobus schreibt allerdings: „So Jemand das ganze Gesetz hält und sündiget an Einem, Der ist es ganz schuldig.“ Das ist der absolute Maßstab, der nur zwischen Heiligkeit und Sündhaftigkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit unterscheidet und zwischen Beidem keine vermittelnden Glieder zuläßt. So berechtigt dieser Maßstab für die ideale Beurtheilung ist, so ungültig ist er für die unmittelbar praktische Anwendung auf die irdischen Beziehungen und Verhältnisse. Diese bewegen sich, wie nicht nachdrücklich genug gesagt werden kann, immer und durchaus in der Sphäre des Relativen und lassen darum die Beurtheilung nach einem abstrakt idealen Maße zur Bewahrung der rechtlichen Ordnungen nicht zu. Sobald wir in der Kirchenfrage nach einem abstrakt idealen Maße verfahren, so wird summum jus summa injuria. Der überspannte Bogen bricht, und die

Kirche zerfällt. Absolute Standpunkte sind, sobald sie das Gebiet gegebener Verhältnisse einnehmen, Nichts als Extreme; die concreten praktischen Verhältnisse aber ertragen die Herrschaft der Extreme niemals auf die Länge. Entweder gehen die extremen Parteien auf die Forderungen der realen Verhältnisse ein und verzichten auf ihren idealen Absolutismus; oder das Gebiet, auf welchem sie wirken, ist der Spielball zwischen Revolution und Reaktion.

Darin liegt auch die Unmöglichkeit begründet, eine Kirche an einen bestimmten Punkt der Lehrentwicklung festzubinden. Die katholische Kirche behauptet nur Dasjenige zu lehren, quod semper, ubique et ab omnibus creditum est; sie zeigt in Wirklichkeit eine außerordentlich reiche Dogmengeschichte, d. h. Dogmenveränderung, und in jeder anderen Kirche wiederholt sich das gleiche Verhältnis zwischen Behauptung und Sachverhalt. Durch bloße Lehrabweichung verliert ein Mensch seine Kirchenmitgliedschaft noch nicht, wenn er daneben sich zur Kirche hält, und wenn ein Laie sich über die officielle Lehre hinwegsetzt und selbst die Sitte der Genossenschaft verletzt, daneben aber die Verfassung hält und in den officiellen Punkten wie Taufe, Confirmation, kirchliche Weihung der Ehe u. dergl. den Cultus mitmacht, so kann ihm die Kirchenmitgliedschaft nicht genommen werden, sofern er sie sich nicht nehmen lassen will. Kirche und Reich Gottes ist ja nicht das Gleiche, und wer die Kirche um des Reiches Gottes willen liebt, darf niemals die Hoffnung aufgeben, daß aus den dünnen Fäden, an denen Jemand noch mit der Kirche zusammenhängt, sich durch Gottes Gnade ein dauerhaftes Band webe, welches einst den ganzen Menschen mit dem Gottesreich vereinige.

Die Lehre von der Kirche ist nach alle Dem nicht bloß Gegenstand der Rechtswissenschaft, der Geschichtswissenschaft und der Ethik, sondern nicht minder der Dogmatik. Sie schließt die Heilsmittellehre in gewisser Hinsicht in sich. Denn dadurch, daß die Kirche die Verwalterin des Wortes Gottes und der Sacramente ist, sind die Menschen auf sie als auf die ordnungsmäßige Ver-

mittlung des Reiches Gottes angewiesen, und der regelmäßige Gang, wie der sündige Mensch zum Kinde Gottes wird, führt durch die Kirche hindurch. Aber auch dadurch, daß die Kirche nicht nur die Heilsanstalt für die noch zu gewinnende Welt, sondern auch die weltliche Form der schon aus der Welt gesammelten Heilsgemeinschaft ist, bedarf sie der genauen Auseinandersetzung mit dem Begriffe des Gottesreiches in der Dogmatik. So wie in den Lehrbüchern meistens geschieht, wird Reich Gottes und Kirche in unklarer Begriffsbestimmung bald mit einander vermengt, bald aus einander gehalten. Unmittelbar auf göttliche Stiftung zurückgeführt ist die Kirche wesentlich das Reich Gottes selber; damit aber auch ist der evangelisch-protestantische Kirchenbegriff zerstört, und die nachhinkende Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche deckt mit den vielen ungelösten Widersprüchen, die sie in sich birgt, nur die Unreinlichkeit der Begriffsbildung auf, ohne dem Schaden abzuhelfen. Zu der Zeit, als Zwingli die Lehre von der unsichtbaren Kirche aufstellte, sprach sich in dieser Lehre der Erwerb der vorreformatorisch-protestantischen dogmatischen Arbeit und zugleich ein mächtiger Fortschritt über den mittelalterlichen Standpunkt aus. Heutzutage können wir das Dogma nicht mehr unverändert lassen ohne uns bewußer Weise in Verwicklungen wohlzugefallen. Geschichte, Exegese und Logik drängen uns zur Revision; diese aber drängt uns weiter auf der Bahn und nöthigt uns in Folge der angestellten Untersuchungen zur Neugestaltung auch der mit diesem einen Dogma zusammenhangenden anderen Dogmen. Nicht im Gehen- und Stehen-Lassen, nicht im bloßen Wiederholen des Althergebrachten, sondern in stätiger, unverdrossener Arbeit an dem Ueberkommenen, in immer neuer Prüfung an der Schrift und Reinigung durch die hellen Gründe der Vernunft, die auch Luther in Worms forderte, in Erforschung der Geschichte und systematischer Verwerthung des Erforschten bewährt sich der freie und gläubige Sinn der Theologie, und zu dieser in der Erneuerung conservirenden und in treuer Anhänglichkeit an das Altbewährte doch dem Fortschritt huldigenden und Alles prüfenden Gesinnung gehört es, daß nicht bloß die protestantischen Negationen römischer Behauptung wiederholt, sondern auch die historisch gewordenen reformatorischen Formeln selber untersucht und auf

ihren bleibenden Werth angesehen werden. Eine Kritik eingreifender Natur üben wir damit allerdings an den überlieferten Lehren, an den Formeln der Reformatoren; aber eingreifend war schon Luthers Lehre von der Unsichtbarkeit der wahren, Zwinglis Formel für den Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. In dieser Gestalt, wie das Dogma auf uns gekommen ist, hat die Kritik ihr Geschäft noch nicht vollendet, und darum fordert es immer neu die Kritik heraus. Ein Zurückweichen von dem protestantischen Standpunkt ist einem im Evangelium gegründeten Menschen unmöglich. Darum heißt es vorwärts, und muthig die Kritik ganz ihr Werk verrichten lassen, nicht bloß an der katholischen Dogmatik, sondern auch am symbolum Romanum! Nur so wird die wahre Positivität errungen, die Positivität des Evangeliums. In Bezug auf unser Dogma lautet die gewonnene Position: Die Kirche ist das Sichtbare; aber nur auf die Dinge, die man nicht sieht, richtet sich der Glaube, und deren Inbegriff ist das Reich Gottes.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.